اذ نعلم بالضرورة ان الله تعالى لا يرضى بتعذيب جماعة علقوا ايمانهم على امر ممكن فطلبوه واعترفوا بان يؤمنوا بعد
وقوعه كما يدل عليه قوله تعالى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة بل كان يخبرهم بعدم امكانها على وجه ملايم كما في
قوله تعالى واما السائل فلا تنهر وقال النبي العربي ص اغنوهم عن مسئلتهم ولو بصفق تمرة فعلى هذا ظهر ان حمل ذلك
على تعنتهم وعنادهم تعنت وعناد اذ لا يعقل تعذيب جماعة علقوا ايمانهم على امر ممكن ولو في الآخرة وطلبوا الهدى
عن نبيهم لكونهم مستعينين باعتبار شئ آخر ولعلهم فهموا التعنت من اقتراح دليل زايد يدل على صدق المدعي بعد ثبوته
كما ذكره الفاضل النيشابوري في تفسيره وفيه ان اقتراح دليل زايد سيما اذا كان الدليل الاول نقليا والزايد دليلا
عقليا ليتوافق النقل والعقل ويحصل الاطمينان التام لا يدل على التعنت ولا يوجب العقاب والعتاب
كيف وقد اتى شيخ الانبياء ابرهيم ع بمثل ذلك حيث اقترح اراءة احياء الموتى لاطمينان قلبه كما اخبر عنه في القرآن
مع علمه بذلك من الوحي وغيره من الادلة حتى انه لما خاطبه تعالى بقوله اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي اي
بتعاضد الادلة واما ما قيل من ان قولهم لن نؤمن لك يدل على لجاجهم وانه بعد ما رد موسى عليهم الرؤية
لجوا وقالوا لن نؤمن لك اذ لا يقال ابتدا لن يقوم بل يقال لا يقوم فاذا خولف يقال تاكيدا للرد لن يقوم انتهى
فاقول سقوطه ظاهر لان وقوع الرد عليهم من موسى ع قبل ذلك من قبيل الرجم بالغيب ولم يذكره احد من المفسرين
في شان نزول هذه الآية وما ذكره من دلالة كلمة لن على ذلك لانه لا يذكر في ابتدا الكلام فهو مقدمة كاذبة افتراها
على اهل اللسان وكم لها نظير في فصيح الكلام بل الوجه في ايراد كلمة لن هيهنا هو انهم لما سالوا موسى اولا ان يكلمهم الله
ثم واجاب الله سوالهم فتشرفوا بلذة استماع كلامه ازداد طمعهم وجرهم الى طلب ما هو اكبر والكلام وارد في المشهور
ان في كرم المولى سوء ادب غلمانه فلغاية الاهتمام في تحصيل ذلك المطلوب زادوا في الابرام وادرجوا كلمة لن واما
ثالثا فلان قوله ولو كان لعلة الامتناع لمنعهم موسى ع عن ذلك اه يدل على ان موسى لم يمنعهم عنه وليس كذلك بل منعهم
عنه كما يدل عليه ما روي في شان النزول وسياق في قوله تعالى اذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم
الصاعقة وانتم تنظرون مع قوله اتهلكنا بما فعل السفهاء كما يجده العارف بخواص الكلام ومقتضيات الحال
والمقام واما عاشرا فلان ما اتى به من اظهار القدرة على اقامة الدلايل الرزينة الرصينة العقلية على صحة الرؤية
ففيه ازراء بجلالة قدر شيخه الاشعري وساير مشايخه حيث لم يقدر واحد منهم في مدة ثمانماية سنة على اقامة
دليل عقلي قناعي على ذلك سوى الدليل المشهور بالذي قد صار غرضا لتوارد سهام الاعتراض عليه كبيت الزنبور بل في ذلك
اهانة عظيمة لامامه فخر الدين الرازي لما سنذكره من انه هرب من هذا المضمار وارتكب عار الفرار فظهر ان ما ذكره
من التصلف زيادة نغمة منه على طنبور طامات شيخه الاشعري لاكثر الماسماه طامات من كلام بتزم واما الحادي عشر
فلان ما سنح له بعد التامل في مسئلة الرؤية من جعل النزاع لفظيا وظن انه لم يسبقه احد من علماء السلف ففيه انه من بعض

الظن لان الامام فخر الدين الرازي وشيخه الفاضل التفتازاني قد سبقاه في ذلك لكنه رجوع صريح وهرب فضيح من غير
عذر يفي باصلاح قباحته وبدفع لوث لوم الفرار عن ساحته فان جعل النزاع المشهور المستبين الجمهور على مر الدهور
لفظيا بامثال التكلفات التي ارتكبوها كما ترى مع ان بعده عن التوفيق في التوفيق المذكور ظاهر لظهور ان ما فرعه
على ما نسجه بقوله فعلى هذا يكون الروية علما خاصا وانكشافا تاما غير متفرع على ما نقل على الامامية في معنى الحديث المشهور
كيف وقد نقلنا سابقا عن المص في كتاب نهج المسترشدين انهم جعلوا الاحساس باقسامه مقابلا للعلم والاعتقاد
وبهذا ظهر كذب ما ذكره بعيد ذلك من اتفاق الفريقين على ان روية الله تعالى هي العلم التام والانكشاف الكامل
واتضح ان ما تكلفه من التوفيق بين الفريقين صلح من غير تراضي الخصمين فالاولى به ان يتركه في مخلات حماقته او يخص
نفعه باعقابه واهل موالاته وما اشبه تكلفه هذا بما يحكى انه قد سمع بعض الاكارين والبقارين ان العنبر خثا
البقر البحري فتشاوروا في ذلك واسروا النجوى مع الرئيس فاجمعوا عن اخرهم على ان لنا ثيرانا فنصنع حوضا عظيما
وندخل تلك الثيران فيه ليحصل لنا من العنبر قدر كثير فنطيب به ونهديه الى الاصحاب والاحباب ونبيع ما فضل
من ذلك ونصرفه في حوايجنا ونستغني بذلك عما نحن فيه من الاعمال الشاقة والحركات العنيفة ونخلص بذلك
الشغل عن الخراجات والمطالبات الديوانية فجروا على هذا الراي وصنعوا حوضا عظيما واجروا فيه الماء وادخلوا
ثيرانهم فيه وقت الربيع فلما راثت الثيران اخذوا من خثاها واستطابوه لان خثاء البقر في ذلك الوقت
رائحة غير منكرة فلما كثر ذلك عندهم وفضل عن حاجاتهم حملوا بعضا منه الى العطار ليبيعوا منه فلما راه العطار
قال هذا غير ذكي الرائحة لا يوجد مثله في خزانة السلاطين فاحفظوه لانفسكم ولاحبابكم وما فضل منكم فادخروه لاعقابكم
فانه علق نفيس لا يعرف قدره الا بصير كامل خبير عاقل مثلكم واني لكم الامثال ثم لا يذهب عليك ان الذي الجا فخر الدين
الرازي ومن تاخر عنه الى ان جعلوا النزاع لفظيا هو العجز عن اتمام الدليل العقلي على امكان الروية حتى ان الرازي فضح
نفسه في كتاب الاربعين فقال بعد ذكر دليل الاشاعرة وذكر الاسولة والايرادات الكثيرة عليه اعلم ان الدليل
العقلي المعول عليه في هذه المسئلة هذا الذي اوردناه واوردنا هذه الاسولة عليه واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها
اذا عرفت هذا فنقول مذهبنا في هذه المسئلة ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو انا لا نثبت صحة روية الله
تعالى بالدلايل العقلية بل نتمسك في المسئلة بظواهر القران والاحاديث فان اراد الخصم تاويل هذه الدلايل وصرفها
عن ظواهرها بوجوه عقلية يتمسك بها في نفي الروية اعترضنا على دلايلهم وبينا ضعفهم ومنعناهم عن تاويل الظواهر
انتهى كلامه وقال ـــــ في شرح المواقف بعد ترويج الدليل العقلي للاشاعرة بما امكن فالاولى ما قد قيل من ان
التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما يختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك
بالظواهر النقلية هذا كلامه ونحن نقول ليس هذا الرجل المسمى بالامام ولا السيد المحقق الشريف الهمام مع علو شانهما

عليه وعلى اصحابه لان النزاع بين الفريقين انما كان في ان المخل بالنبوة والمانع من امتثال امر الانبياء هل هو وقوع
الكباير والصغاير او جواز وقوعها فالاشاعرة كانوا يقولون ان مجرد الجواز لا يخل بذلك والامامية كانوا قايلين
باخلاله وبالجملة الاشاعرة قايلون بجواز وقوع الكباير عنهم غاية الامر انهم يقولون ان العقل والسمع دل على عدم
وقوع بعض الكباير المخل بالمعجزة كالكذب وكيف ينكر هذا وعنوان اوامة ثمه صريحة فيه حيث قال الاول
انه لو صدر عنهم الذنب الخ والثاني انهم لو اذنبوا الخ والثالث انه لو صدر عنهم ذنب الخ وحاصل اللوازم التي ذكرها
المص اذا افرغ في قالب الدليل يصير انه لو جاز صدور الذنب عنهم لكان كذا ولو جاز وقوع الكباير عنهم لكان كذا والفرق
بين العنوانين لفظا ومعنى ظاهر جدا وايضا قد سبق منا ايضا في هذه اللوازم الذي سماها الناصب دلايل انما اوردها
المص على من قال بجواز صدور الكباير والصغاير عن الانبياء ع مطلقا قبل البعثة وصدور بعض منها بعدها لا على
خصوص الاشاعرة فلا يفيد في دفعها اظهار تنزيه الاشاعرة عن ذلك مع ان الاشاعرة باجمعهم ليسوا براء عن
ذلك كما مر ايضا ان قيل حاصل ما ذكر في المقام من الدليلين الاولين ان تجويز صدور المعاصي عن الانبيا والائمة ع ينقح
فيما هو الغرض من بعثة الانبياء ونصب الامام اعني قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم ونواهيهم فبينوا لنا
وجه القدح في ذلك وسقوط مرتبتهم عند الناس اذ هو خفي جدا ولهذا طال الكلام في المسئلة بين الفريقين
قلت وجهه ان من يجوز عليه الكباير والمعاصي فان النفس لا تسكن ولا تطمئن الى قبول قوله مثل ما تطمئن
الى قول من لا تجوز عليه شي من ذلك جزما قال الشريف المرتضى رض وهذا معنى قولنا ان وقوع الكباير والمعاصي
منفر عن القبول والامتثال والمرجع فيما [illegible] ينفر الى العادات وليس ذلك مما يستخرج بالدليل ومن رجع
الى العادة علم صدق ما ذكرناه فان الكباير في باب التنفر لا تنحط عن الهاجاة التي تدل على خسة صاحبها وعن
المجون والسخافة والاخلاف في انها ممتنعة عنهم فان قيل اوليس قد جوز كثير من الناس الكباير على الائمة ومع
ذلك لم ينفروا عن قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم وهذا ينافي قولكم ان الكباير منفرة قلنا هذا كلام من لا
يعرف معنى التنفر اذ لم يرد به ارتفاع التصديق والامتثال راسا بل ما ذكرناه من عدم سكون النفس وحصول
الاطمينان ولا يشك عاقل في ان النفس حال عدم تجويز الكباير اقرب منها الى ذلك عند تجويزها وقد يبعد
الامر عند الشي ولا يرتفع كما يقرب من الشي ولا يقع عنده او لا يرى ان عبوس الداعي الى طعامه وتضجره منفر في
العادة عن حضور دعوته وتناول طعامه وقد يقع مع ما ذكرناه الحضور والتناول ولا يخرجه من ان يكون
منفرا وكذلك طلاقة وجهه واستبشاره وتبسمه يقرب من الحضور والتناول وقد يرتفع عنده ذلك لا يقال
هذا يقتضي ان لا يقع الكباير عنهم حال النبوة والامامة واما قبلها فلا لزوال حكمها بالتوبة المسقطة للعقاب
والذم ولم يبق وجه يقتضي التنفير لانا نقول انا لم نجعل المانع من ذلك استحقاق العقاب والذم فقط بل

ولزوم التنفير ايض وذلك حاصل بعد التوبة ولهذا نجد ذلك من حال الواعظ الداعي الى الله وقد عهدنا منه
الاقدام على كباير الذنوب وان تاب عنها بخلاف من لم يعهد منه ذلك والضرورة فارقة بين الرجلين فيما
يقتضي القبول والنفوذ وكثيرا ما نشاهد ان الناس يعيرون من عهد منه القبايح المتقدمة وان حصلت
منه التوبة والنزاهة ويجعلونها نقصا وعيبا وقدحا غاية ما في الباب ان الكباير بعد التوبة اقل تنفيرا
منها قبل التوبة ولا يخرج بذلك عن كونها منفرة فان قلت فلم قلتم ان الصغاير لا يجوز عليهم مطلقا ولا
تنفير فيها قلت بل التنفير حاصل فيها ايض عند التامل لان اطمينان النفس وسكونها انما هو مع الامن
من ذلك له مع تجويزها والفرق بان الصغاير لا توجب عقابا وذما ساقط لان المعتبر التنفير كما ذكرنا مرارا
الا ترى ان كثيرا من المباحات منفرة ولا ذم ولا عقاب فيها بل نقول انه ربما يحصل التنفير عما يورث لفاعله
ثوابا ايض باعتراف الخصم فانهم ايض ربما حكموا على بعض الاجتهادات البعيدة عن قانون العقل والنقل بكونه
منفرا للعوام مع تصريحهم بان المجتهد المخطي مثاب قال ابو المعالي الجويني الملقب بامام الحرمين في رسالته المعمولة
في بيان حقية مذهب الشافعي فان قيل قد اتفق الشافعي اصل مقطوع ببطلانه على وجه اجتمعت الامة
مشارقه ومغاربه ارضا فارضا طولا وعرضا على بطلان ذلك الاصل وهو انه لم يجوز نسخ السنة بالكتاب ولم يجوز
نسخ الكتاب بالسنة وهذا من اجل المحالات والعامي اذا سمع هذا تنفر طبعه وينزوي عن تقليده والاقتداء
به الجواب قلنا هذه الاصل غير مقطوع ببطلانه فانه انما لم يجوز نسخ السنة المتواترة بالكتاب لان الله تعالى
وتقرير الكلام على هذا التفصيل والتدقيق من نفايس هذا التعليق فاحفظه فانه بذلك التحقيق قال المص
رفع الله درجته البحث الثالث في انه يجب ان يكون منزها عن دناءة الاباء وعهر الامهات ذهبت الامامية
الى ان النبي ص يجب ان يكون منزها عن دناءة الاباء وعهر الامهات بريا عن الرذايل والافعال الدالة على الخسة
كالاستهزاء به والسخرية والضحك عليه لان ذلك يسقط محله من القلوب ويتنفر الناس عن الانقياد
له فانه من المعلوم بالضرورة التي لا تقبل الشك والارتياب وخالفت السنة فيه اما الاشاعرة فباعتبار نفي
الحسن والقبح فلزمهم ان يذهبوا الى جواز بعثة من ولد الزنا المعلوم لكل احد وان يكون ابوه فاعلا لجميع
الفواحش وابلغ اصناف الشرك وهو ممن يتسخر به ويضحك عليه ويصفع في الاسواق ويستهزء به
ويكون قد ليط به دايما لابنه به قوادا ويكون امه في غاية الزنا والقيادة والافتضاح بذلك لا ترد يد لامس
ويكون هو ع في غاية الدناءة والسفاهة ممن قد ليط به طول عمره حال النبوة وقبلها ويصفع في الاسواق
ويعتمد المناكر ويكون قوادا ابطاطا فهولاء يلزمهم القول بذلك حيث نفوا التحسين والتقبيح العقليين
وان ذلك ممكن فيجوز وقوعه من الله تعالى وليس هذا ابلغ من تعذيب الله لمن لا يستحق العذاب بل يستحق الثواب طول

اوراجله الى غير ذلك ومن البين ان عدم انصاف المظلوم عن الظالم في بعض هذه الاحوال يخل بفايدة امامته وكذا
الاول لان الكلام ليس في صدور الصغاير وفي ايجاب ذلك عدم الانصاف عن الظالم للمظلوم بل في جواز صدور
الصغاير والكباير عنه واستلزم ذلك جواز ان يخطئ ولا ينتصف فيحتاج الى امام اخر وهكذا فيلزم التسلسل
والحاصل ان الغرض من نصب الامام ان يبعد المكلفين عن الخطاء والعصيان ويقربهم الى الطاعة والرضوان فلو كان
هو ايض جايز الخطاء لاحتاج الى امام اخر وذلك الاخر ايض لو لم يكن معصوما لاحتاج الى ثالث وهكذا فلو لم يكن
في شيء من المراتب امام معصوم يلزم التسلسل وقد شابه هذا الدليل دليل وجوب انتهاء الممكنات الى الواجب تع
دفعا للتسلسل كما لا يخفى هذا وربما يكابر المخالف ويقول ليس الغرض من الامام ما ذكرتم من التبعيد والتقريب
بل الغرض منه حفظ اهل الاسلام وترتيب امورهم على وجه النظام حتى لا ينتهي الى التشاجر والفساد واختلال
احوال العباد وفي كلام الناصب اشعار بهذا ايض ودفعه ظاهر لان نظام الامور على الوجه المخالف للشريعة
ليس بمطلوب للشارع فيجب ان يكون الامام معصوما والا لما كان نظام الامور مع وجوده على الوجه الشرعي
ولا اقل من جهة معصيته فيحتاج الى اخر يحصل منه الانتظام الشرعي ويتسلسل وثالثا انا نختار الشق الثاني ونقول ان
اكثر ما ذكره من احكام الملكة باطل مخترع من عند نفسه سيما ما ذكره بقوله وصدور بعض الصغاير عنه في بعض الاوقات
لا يبطل ملكة العصمة فانه دعوى كاذبة باطلة وما استدل عليه بقوله لان الملكة كيفية راسخة في النفس
متى اراد صدور الفعل الخ اكذب منه وانما المذكور في الكتب المتداولة في تعريف الملكة ما اخذ فيه
قيد الدوام والضبط قال العلامة الدواني في رسالته الفارسية المشهورة المعمولة في تحقيق معنى العدالة
ما هذه عبارته وچون نفس متمرن بملكات ثلثه حكمت وعفت وشجاعت كردد بروجهى كه على الدوام افعال
بر قانونى مضبوط ونهجى مقرر از وصدور يابد بى تجشم رويتى جديد وسعى مستانف آن ملكه عدالت باشد انتهى
وقد عرف ابن الحاجب في مختصره وغيره في غيره العدالة بانه كيفية راسخة تبعث المتصف بها على ملازمة التقوى
والمروة والرسوخ والملازمة يقتضيان الدوام وعدم التخلف كما لا يخفى وهل يقول عاقل ان الكتابة اذا صارت
ملكة لا ريب فيها وقوع الغلط فيما بعد ذلك بل الذي نقله هذا الناصب سابقا في شرح مسئلة عصمة الانبياء
من تعريف الاشاعرة وهو ان لا يخلق الله فيهم ذنبا يقتضي الدوام واللزوم ايض بل ما نقله من تعريف الحكماء
يستدعي ذلك ايض فما ذكره من ان صدور خلاف مقتضى الملكة لا ينفي وجود الملكة مقدمة فاسدة مخالفة للعقل
والنقل نعم يمكن وقوع خلاف ملكة العدالة لظاهر العارض كالجريان او جر الخمر في حلق صاحب تلك الملكة او
كوجوب الكذب لانقاذ النبي فصله الاعداء فان ارتكاب الكذب هاهنا انما هو لكونه اقل القبيحين وقد
قال الشارع ع من ابتلي ببليتين فليختر ايسرهما وحيث لا مخالفة للشرع حقيقة في هاتين الصورتين وما جرى مجريهما

فلا يكون الاتيان بهما قادحا في ملكة العدالة ومن هذا الباب ما يصدر في حال التقية كما لا يخفى واما ما نقله الناصب
انكاره لما نسبه المص الى الصحابه من تجويزهم امامة الفساق والسراق فجهل لان نفي باصلاح ما افسده اسلافه فقد
قال الاسفرايني الشافعي في كتاب الحنابات من الينابيع وينعقد الامامه بيعة اهل الحل والعقد من العلماء و
الرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم الموصوفين بصفات الشهود كامامة الصديق واستخلاف
من قبله ولو بعضهم كامامه الفاروق وبجعله شورى كامامه عثمن بقبول المولى من عهد المولى الى موته بالقهر
واستيلاء ولو فاسقا او جاهلا او عجميا انتهى وقال شارح العقايد النسفية انه لا ينعزل الامام بالفسق
والجور لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء والسلف كانوا ينقادون لهم
ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم انتهى وقال الشارح الوقايه في فقه الحنفيه لا يحد الامام حد الشرب
لانه نايب من الله تعالى انتهى وانما تكلفوا هذه الخرافات ليتيسر لهم حفظ صحة امامة معوية ويزيد وامثالهم
ومن قال منهم ان الامام يشترط ان يكون من اهل العدالة فالظاهر انه شرط استحساني عنده لا شرط لازم كما قال
في المطول ان اعتقاد الثنا في شرط حسن قصر الصلوة وقال عم لا صلوة الا بحضور القلب اي لا كمال الا بها فتدبر
واما ما قاله نظما فقال بما قلت ارتجالا اذا ما راى فاضلا في الامام بفضلته فيه لقد نسبه يليق
الطهر بما فضله فضول الصفها نما الجنسه قال المص رفع الله درجته البحث الثاني في
ان الامام يجب ان يكون افضل من الرعية اتفقت الامامية على ذلك وخالف فيه الجمهور فجوزوا تقديم
المفضول على الفاضل وخالفوا مقتضى العقل ونص الكتاب فان العقل يقبح تعظيم المفضول واهانة
الفاضل ورفع مرتبة المفضول وخفض مرتبة الفاضل والقران نص على انكار ذلك فقال تعالى افمن يهدي
الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقال الله تعالى هل يستوي الذين يعلمون
والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب وكيف ينقاد الاعلم الازهد الاشرف حسبا ونسبا للادون في ذلك كله
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول المراد من كون الامام افضل من الرعية ان كان كونه احسب وانزع
وانسب واشرف واعرف واشجع واعلم فلا يلزم وجوبه عقلا كما ادعاه على تقدير القول بالوجوب العقلي
لان صريح العقل يحكم بان مدار الامامة على حفظ الحوزة والعلم بالرياسة وطريق التفتيش مع الرعية بحيث لا يكون
فظا غليظا منفرا ولا سهلا ضعيفا يستولى عليه الرعية ويكون حاميا للبلاد ويكفيه من العلم ما شرط القوم من الاجتهاد
وكذا الشجاعة والقرشية في الحسب والنسب وان وجد في رعيته من كان في هذه الخصال اتم ولا يكون مثله في حفظ
الحوزة فالذي يكون اعلم بتدبير حفظ الحوزة والعقل يحكم بانه هو الاولى بالامامة وكثير من المفضولين يكونون
اصلح للامامة من الفاضلين اذ المعتبر في ولاية كل امر والقيام به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه

ودر

٤

ويعتقد ضد الصواب فانه لا يقبل منه غدا يوم الحساب وليحذر من ادخال نفسه في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم
واذ يتحاجون في النار فيقول الضعفاء للذين استكبروا انا كنا لكم تبعا فهل انتم مغنون عنا نصيبا من النار انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول حاصل ما ذكره في هذا الفصل ان المدح والذم يتوجهان الى
الامور الاختيارية يحسن مدح المحسن ويقبح مدح المسيء ويحسن ذمه فلو لم يكن الافعال باختيار الفاعل و
قدرته لما كان فرق بين الاعمال الحسنة والسيئة ولا يستحق صاحب الاعمال الحسنة المدح ولا صاحب الاعمال القبيحة
الذم فعلم ان الافعال اختياريه والا يلزم التساوي المذكور وهو باطل والجواب ان ترتب المدح والذم على الافعال
باعتبار وجود القدرة والاختيار في الفاعل وكسبه ومباشرته للفعل واما انه لتاثير قدرته في الفعل فذلك
غير ثابت وهو المتنازع فيه ولا يتوقف ترتب المدح والذم على التاثير بل يكفي وجود المباشرة والكسب في حصول
الترتب المذكور ثم ما ذكر ان المدح والذم لم يترتب على ما لم يكن بالاختيار فباطل مخالف للعرف واللغة فان المدح
يعم الافعال الاختياري وغيره بخلاف الحمد ولتفصيله في الحدايق واما قوله الاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح
ان اراد انهم لم يقولوا بالحسن العقلي للمدح والذم المذكورين فذلك كذلك لانهم لم يقولوا بالحسن العقلي اصلا وان
اراد نفي الحكم بحسن مدح الله تعالى شانه مطلقا فهذا من مفترياته فانهم يحكمون بحسن مدح الله تعالى لان الشرع
امر به لا لان العقل حكم به كما مر مرارا انتهى اقول الجواب الذي ذكره مردود بان وجود القدرة
والاختيار في الفاعل الذي هو العبد وكسبه ومباشرته للفعل اما ان يكون له مدخل في وجود الفعل او لا فعلى
الثاني يلزم الجبر ضرورة انه اذا لم يكن لتعلق قدرة العبد مدخل في الفعل اصلا لا يورث الفرق ولا تفاوت بين
وجوده وعدمه وعلى الاول ان لم يكن هذا التعلق مستلزما لوجود الفعل يتم الملازمات فان تعذيب العبد
مثلا بفعل لا يكون منه قبيح بالضرورة وهذا الفعل لم يجب من قدرة العبد على هذا الفرض فلم يوجد منه
اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد وان كان مستلزما فهو مذهب اهل العدل فانه مرادهم باستقلال قدرة العبد في
التاثير استلزامها لفعله فان العلة المستقلة يطلق على العلة المستلزمة ايضا وهذا القدر يكفيهم فيما ادعوه
ولا يطابق مذهب الاشاعرة حيث قالوا بمجرد مقارنة الفعل لقدرة العبد من غير تاثير لها فيه واما ما نسبه
الى المص من انه قال ان المدح والذم لا يترتب على ما لم يكن بالاختيار فليس كذلك وانما قال المص ان الافعال الصادرة
بغير الاختيار لا يترتب عليها مدح فاعلها وذمه لا انه لا يترتب مدح او ذم على نفس تلك الافعال وكلام المص
صريح فيما ذكرنا حيث قال فانه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجه المدح والذم اليه اي الى العبد لا الى الفعل
الصادر بغير اختيار كما توهمه الناصب وما تعارف بين اهل العرف واللغة انما هو تعلق المدح او الذم بنفس
تلك الافعال لحسن الوجه وقبحه لا بجاعلها وهو العبد فيقال رجل حسن الوجه او قبيحه من باب وصف الشيء بحال

متعلقه ولا يقال لرجل حسن او رجل قبيح على الاطلاق وبالجملة هنا انما يصح مطلق المدح ولا يصح المدح والذم الا
ستحسانى والاعتراضى فتدبر واما ماذكره من الترديد فهو قبيح جدا الظهور ان كلام المص فى بيان ان الاشاعرة لا يكون
بعقولهم بحسن هذا المدح فهم معزولون عن العقل وهذا يكفى فى غرضه من تقبيح قولهم والتزام الناصب لذلك
لا يدفع التقبيح وانما يشهد على قبح التزامه وقلة حيائه كما لا يخفى على ان فى السوق الاول فيه اعتراف بنفى الحسن
العقلى اصلا وهو مناف لما ذكره الناصب سابقا موافقا لما اختاره متاخروا اصحابه من اثبات الحسن العقلى
فى الجملة وبالنظر الى بعض المعانى الذى استثنوه عن محل النزاع تقضيا عن الاشكال كما اشرنا اليه سابقا فتذكر
قال المص رفع الله درجته ومنها انه يقبح منه تم حينئذ تكليفنا فعل الطاعات واجتناب
المعاصى لانا غير قادرين على ممانعة القديم فاذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله لم نقدر على الطاعة لان الله
ان خلق فينا فعل الطاعة كان واجب الحصول وان لم يخلق كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد متمكنا من الفعل
والترك كانت افعاله جارية مجرى حركات الجمادات وكما ان البديهة حاكمة بانه لا يجوز امر الجماد ونهيه ومدحه
وذمه وجب ان يكون الامر كذلك فى افعال العباد ولانه تم يريد منا فعل المعصية ويخلقها فينا فكيف نقدر
على ممانعته ولانه اذا طلب منا ان نفعل فعلا لا يمكن صدوره عنا بل انما يفعله هو كان عابثا فى الطلب مكلفا
لما لا يطاق تم الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذه الشبهة اضطرت المعتزلة
الى اختيار هذا المذهب والا لم يجتر احد من المسلمين على اثبات تعدد الخالقين فى الوجود والجواب ان تكليف
فعل الطاعات واجتناب المعاصى باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية ولان العبد لما كان قدرته واختياره
مقارنا للفعل صار كاسبا للفعل وهو ممكن للفعل والترك باعتبار قدرته واختياره الموجب للكسب والمباشرة
وهذا يكفى فى صحة التكليف ولا يحتاج الى اثبات خالقيته للفعل وهو محل النزاع واما الثواب والعقاب المترتبان
على الافعال الاختيارية فكساير العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلى واتجاه سؤال
وكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله الاحراق عقيب مسيس النار ولم لا يحصل ابتداء فكذا هاهنا لا يصح
ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لا يفعلهما ابتداء ولم يعكس فيهما
واما التكليف والتاديب والبعثة والدعوة فانها قد يكون دواعى العبد الى الفعل واختياره فيخلق الله
الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية ويصير علامة للثواب والعقاب ثم ماذكره
انه يلزم اذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تم انا لم نقدر على الطاعة لانه ان خلق الطاعة كان واجب الحصول
والا كان ممتنع الحصول فهذا يلزمكم فى العلم لزوما غير منفك عنكم لان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع
الصدور عن العبد وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل

الاختيار

الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فبطل حينئذ التكليف لابتنائه على القدرة والاختيار بالاستقلال
كما ذكرتم فما لزمنا فى مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم فى مسئلة علم الله تم بالاشياء انتهى اقول
تسميته لذلك الدليل القطعى شبهة اشتباه نشاء عن القول بالكسب بمعنى المحلية كما صرح به وقد مر بيان فساد
القول بالكسب مجملا وسيجى ان شاء الله تم مفصلا ويتوجه على ماذكره فى الجواب من ان التكليف باعتبار المحلية
اه من الردود وجوه الاول ان حاصل جوابه انا لا نقول ان العبد مكلف بايجاد الفعل حتى يتوجه لزوم تكليف ما لا يطاق
بل نقول انه مكلف بالكسب والمحلية وهو مما يطاق وفيه ان الكسب ان لم يكن بايجاد العبد اياه فالتكليف تكليف
بما لا يطاق وان كان بايجاده اياه ثبت ان العبد فاعل موجد وهو المط وايضا لا اختيار للعبد فى المحلية على راى
الاشاعرة كما مر فلا يظهر وجه استحقاق المدح والذم باعتبارها فنقول فى تقرير دليل المص لو لم يكن العبد
فاعلا لبعض الافعال بل كان فاعل الكل هو الله لم يكن الحسن والقبح شرعيين كما زعم الاشاعرة اذ لو كانا شرعيين
لم يتحقق قبيح اذ لا فاعل الا الله ولا قبيح منه كما قرروا والكسب المنسوب الى العبد فعل الله ايضا والذم باعتبار
المحلية غير معقول كما مر الثانى ان ماذكره بقوله واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال اه مبنى على نفى اللمية
الحقيقية وقد عرفت ما فيه فتذكر على ان الكلام هاهنا فى ترتب استحقاق الثواب والعقاب لا فى انفسهما فافهم ذلك
الثالث ان ماذكره من مثال الاحراق عقيب مسيس النار لا يطابق الممثل اصلا اذ مع قطع النظر عن المغايرة بوجوه
شتى يكابر فيها للاشاعرة لا سبب ان فى المثال المذكور لم يقع امر ونهى ووعد ووعيد فى فعل احراق فلهذا لا يصح
السؤال عنه وايضا انما لا يسأل عن فعل النار لانه جماد لا حيوة له ولا ارادة او لانه ليس مسببا للاحراق حقيقة
كما توهموه وبالجملة لو كان ترتب الثواب والعقاب على الافعال كترتب الاحراق على مسيس النار من دون ان
يكون له سببية حقيقية كما زعموه لم يكن للبعثة وما يتعلق به من الترغيب والترهيب والحث على تحصيل
الكمالات وازالة الرذايل ونحو ذلك فايدة اذ لا يظهر فايدة ذلك الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تاثير
فى افعاله ويتولى مباشرتها بالاستقلال الرابع ان قوله وكما لا يصح عندنا ان يقال اه مع انه لا ارتباط له بكلام
المص قدس سره مردود بما سبق من ان التصرف ان كان بطريق حسن فهو حسن والا فهو قبيح فانا اذا
وعدنا عبيدنا بالاعتاق والانعام بفعل ما يورث مشقة عظيمة عليهم وبالسياسة لتركه ففعله بعضهم
على ما اردناه وتركه بعضهم مشتغلا بما يلتذ به مما كنا نهينا عنه ثم اعتقنا العاصى وانعمنا عليه وعاقبنا
المطيع للمشقة انقيادا لامرنا يحكم العقلاء بظلمنا البتة بخلاف ما لو اعتقنا بعض عبيدنا ابتداء وامرنا بعضا
اخر بخدمة شاقة لا يتجاوز طاقته فانه لا يعد ظلما واللازم على الاشاعرة نظير الاول دون الثانى وظاهر
انه لو لم يجب استقلال العبد فى فعله لزم دفع فايدة البعثة ويصح السؤال لكونه ظلما على التحقيق الخامس ان ماذكره

من ان التكليف والتاديب والبعثة والدعوة قد تكون دواعي العبد الى الفعل انتهى مدخول بان الانسان مجبول على الفعل
سواء بعث اليه نبي اولا فلا حاجة لهم في اصل الفعل الى بعثة النبي الداعي لهم الى ذلك كما لا يخفى ثم ما ذكره الناصب من
الالزام بين لازم لما سيجي من ان علمه تعالى تابع للمعلوم لا علة له فانتظر على انه لو تم لزم ان يكون افعال الرب ايضا اضطرارية
لجريانه فيه بعينه فما لم يلزمنا في مسئلة علم الله تعالى لزمكم في مسئلة خلقه تعالى لاعمال العباد بعلمه على ما زعمتموه فتدبر

قال المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله تعالى اظلم الظالمين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
لانه اذا خلق فينا المعصية ولم يكن لنا فيها اثر البتة ثم عذبنا عليها وعاقبنا على صدورها منه تعالى كان ذلك نهاية
الجور والعدوان نعوذ بالله من مذهب يودي الى وصف الله تعالى بالظلم والعدوان فاي عادل سوى الله تعالى واي منصف
سواه واي راحم للعبد غيره واي مجمع الكرم والرحمة والانصاف مع انه يعذبنا على فعل صدر عنه ومعصية
تصدر عنا بل منه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول نعوذ بالله من نسبة الظلم والعدوان الى الله
المنان وخلق المعصية في العاصي لم استوجب الظلم والظلم تصرف في حق الغير والله تعالى لا يظلم الناس في كل تصرف
يفعل فيهم وقد روي ان عمرو بن العاص سال ابا موسى الاشعري رض فقال ايخلق في المعصية ثم يعذبني بها فقال ابو موسى
لانه لم يظلمك وتوضيح هذا المبحث ان النظام الكلي في خلق العالم تقتضي ان يكون فيه عاص ومطيع كالبيت الذي
بينه حكيم مهندس فانه يقتضي ان يكون فيه بيت الراحة ومحل الصلوة وان لم يكن البيت مشتملا على المستراح
كان ناقصا كذلك ان لم يكن في الوجود عاص لم يكمل النظام الكلي ولم يملاء النار من العصاة وكما انه لا يستحسن ان
يعترض على المهندس انك لم بنيت المستراح ولم تجعل البيت كله محلا للعبادة ومجلس الانس كذلك لم يحسن ان يقال
للخالق النظام الكلي لم خلقت العصاة ولم تجعل العباد كلهم مطيعين لان النظام الكلي كان يقتضي وجود الفريقين
فالتصرف الذي يفعل صاحب البيت في جعل بعضه مسجدا وبعضه مستراحا هل يقال هو ظلم فكذلك
تصرف الحق سبحانه في الموجودات باي وجه يتفق لا يقال انه ظلم ولكن المعتزلي الاعمى يحسب ان الخلق منحصر فيه
وهو مالك لنفسه والله تعالى ملك عليه لا يعلم انه مالك مطلق الا ترى ان الرجل الذي يعمل عملا ويستاجر
على العمل رجالا ويستعمل معهم بعض عبيده الارقاء فاذا تم العمل يعطي الاجراء اجرتهم ولم يعط العبيد شيئا
هل يقال انه ظلم العبد لا شك انه لا يقول عاقل انه ظلم العبد وذلك لانه تصرف في حقه بما شاء ثم ان هذا
الرجل لو حمل العبد فوق طاقته او قطع عنه القوت واللباس يقال انه ظالم وذلك لانه يجاوز عن حد ما
ملكه من العبد وهو التصرف حسبما اذن الله تعالى فيه فاذا تجاوز من ذلك الحد فقد ظلم وذلك لانه ليس المالك
المطلق ولو كان هو المالك المطلق وكان له التصرف حيثما شاء وكيفما اراد لكان كل تصرفاته عدلا لا جورا
وظلما كذلك الحق سبحانه هو المالك المطلق وله التصرف كيفما شاء وحيثما اراد فلا يتصور منه ظلم باي وجه تصرف

خذ هنا التحقيق ولا تعد عن هنا انتهى اقول تحقيق المسئلة على وجه يظهر به تمويه استعاذة
الناصب انه لا خلاف بين العلماء في انه تعالى عادل متفضل محسن وانما الخلاف في معناه قالت الاشاعرة
ان معنى كونه تعالى عادلا انه متصرف في ملكه لا في ملك غيره كما مر وقالت العدلية من الامامية والمعتزلة معناه
انه يختار الحسن ويخل بالقبيح لكن من المعلوم ان التصرف في الملك يمكن ان يكون على الوجوه الحسنة وان يكون
على الوجوه القبيحة ولا ريب في ان التصرف على الوجوه القبيحة ظلم وجور ليس بعدل فالقايلون بان لا موثر
الا الله مع الاعتراف بحدوث الظلم والجور في العالم جاحدون لكونه تعالى عادلا في معنى لان فاعل الظلم والجور
لا يكون عادلا واما القايلون بان العبيد محدثون لتصرفاتهم فهم ينسبون الظلم الى انفسهم وينزهون الله تعالى
عما يقولون ويفترون يعني النواصب القدرية وجوابهم عما ذكروه اهل العدل بانا لا نم ان خالق الظلم والجور
ليس بعادل فان خلق جميع الاشياء ليس بقبيح بالنسبة اليه وانما يصير الاشياء قبيحا بالنسبة الى الخلايق
وباعتبار قيامها بهم مكابرة تسد باب المناظرة ثم ان الناصب لم يجعل عمرو بن العاص هنا شريكا مع
ابي موسى في الدعاء برضا الله تعالى لانه وافق مذهب اهل الاعتزال وغفل عن كونه من اعداء امير المومنين ع
والاولوجه اليه السلام والتحية ايضا واما ما ذكره من التمثيل بالبيت المشتمل على كنيف وكنيف فانما تمثل به
العلامة الدواني في بعض رسايله لبيان القول بالاصلح بنظام الكل على ما ذهب اليه الحكماء والامامية
دون غيرهم من المعتزلة والاشاعرة والماتريدية ولا مطابقة فيه لمذهب الاشاعرة كما توهمه الناصب
فان ما اشتمل عليه ذلك البيت من المستراح يظهر عند العقل السليم مدخليته في نظام مجموع البيت اذ لولاه
لتلوث جميع البيت وفزع اهله من الروايح المستقذرة بخلاف ما اشتمل عليه العالم من الافعال المتنازع
فيها كالزنا واللواط والسرقة والكذب والنميمة ونحوها فانها كما ترى لا يظهر نفعها في نظام العالم بل يكون
مخلا فيها وايضا الكلام في دعواهم حسن مطلق التصرف من الله تعالى والتصرف الذي مثل به تصرف خاص يستحسنه
العقل بخلاف بعض التصرفات التي ينسبه الاشاعرة الى الله تعالى ويمنعه اهل العدل ثم ما ذكره من التنوير المظلم
لا مطابقة له مع المتنازع فيه لان عدم اعطاء السيد للعبيد اجرة في الصورة المذكورة انما لا يستقبحه
العقل لانهم عياله وعليه نفقتهم من الماكول والملبوس فلا يجب عليه عقلا ولا شرعا ان يعطيهم سواء ذلك
ما اعطى الاجراء الاحرار وان اراد بقوله لم يعطهم شيئا انه لم يعطهم شيئا اصلا لا اجرة ولا قوة ليسد رمقهم
كان ظلما وهو ظاهر واما ما ذكره بقوله ان هذا الرجل لو حمل العبد فوق طاقته او قطع عنه القوة واللباس
يقال انه ظالم فهو حجة على الناصب من حيث لا يشعر لدلالته على ان مطلق التصرف لا يكون عدلا كما ادعاه اهل
العدل واما تعليل كون ذلك ظلما بانه ليس بمالك على الاطلاق فعليل وانما العلة في كونه ظلما انه تصرف يستقبحه

الفعل سواء صدر عن المالك على الاطلاق او عن غيره كما لا يخفى وعلى ما حققناه ينبغي لاصحاب الناصب ان يعدلهم سريعا
عما سماه بالتحقيق وان كان باسم ضده حقيق والله ولي التوفيق قال المص رفع الله درجته
ومنها انه يلزم منه تجويز انتفاء ما علم بالضرورة ثبوته لانا نعلم بالضرورة ان افعالنا انما يقع بحسب تصورنا
ودواعينا وتنتفي بحسب انتفاء الدواعي وثبوت الصوارف فانا نعلم بالضرورة انا متى اردنا الفعل
وخلص الداعي الى ايجاده وانتفى الصارف فانه يقع ومتى كرهناه لم يقع فان الانسان متى اشتد به الجوع
وكان تناول الطعام ممكنا فانه يصدر منه تناول الطعام ومتى اعتقد ان في الطعام سما انصرف عنه وكذلك
نعلم من حال غيره ذلك فانا نعلم بالضرورة ان شخصا لو اشتد به العطش ولا مانع له من شرب الماء فانه
يشربه بالضرورة ومتى علم مضرة دخول النار لم يدخلها ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع
الفعل وان كرهناه وانتفى الداعي اليه ويمتنع صدوره عنا وان اردناه وخلص الداعي الى ايجاده على
تقدير ان لا يفعله الله تعالى وذلك معلوم البطلان فكيف يرتضي العاقل لنفسه مذهبا يقوده الى بطلان
ما علم بالضرورة ثبوته انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سبق في تحرير المذهب
ان الافعال تقع بقدرة الله تعالى عقيب ارادة العبد على سبيل العادة فاذا حصل الدواعي وانتفت
الصوارف يقع فعل العبد وان جاز عدم الوقوع عقلا كما في ساير العاديات التي يجوز عدم وقوعه عقلا و يستحيل
عادة فكذا كلما ذكره من تناول الطعام وشرب الماء فانه يجوز ان لا يقع عقيب ارادة الطعام ولكن العادة
جرت بوقوعها واما قوله ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الفعل وان كرهناه فهذا امر صحيح
فان كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهه وهذا الجواز مما لا ريب فيه وليس في انكار هذا الجواز نفي ما علم بالضرورة انتهى
اقول ما ذكره من جواز عدم الوقوع عقلا هو عين الدعوى المخالفة للضرورة التي تكلم المص عليها
فان العقل الصحيح لا يجوز عدم وقوع شرب الماء عند العطش مع حصول الدواعي وانتفاء الصوارف فكيف
يصح اعادتها جوابا ودفعا لما ذكره المص واما ما ذكره بقوله فان كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهه اه فان اراد به
انا كثيرا ما نفعل الاشياء الذي نكرهها قبل الفعل فوقوع هذا غير مسلم ومخالف للضرورة وان اراد انا
كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهها بعد الفعل لظهور قبحه وكراهية على الفعل بعد ذلك فمسلم لكن المص انما ادعى
الضرورة في نفي وقوع الفعل مع كراهة العقل له قبل الفعل واما قوله ليس في انكار هذا الجواز نفي ما علم بالضرورة
فغلط ظاهر لان المص قدس سره قد ادعى ان جواز وقوع الفعل مع كراهته مناف للضرورة فهو قدس سره
منكر لذلك الجواز لكونه منافيا للضرورة فايراد الناصب عليه بانه ليس في انكار هذا الجواز نفي ما علم بالضرورة
كما ترى ليس فيه طايل ولا يرجع الى حاصل قال المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم تجويز ما قضت الضرورية
بتقيه

بنفيه وذلك لان افعالنا انما يقع على الوجه الذي نريده ونقصده ولا يقع منا على الوجه الذي نكرهه فانا نعلم
بالضرورة انا اذا اردنا الحركة يمنة لم يقع يسرة ولو اردنا الحركة يسرة لم يقع الحركة يمنة والحكم بذلك ضروري
فلو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الحركة يمنة ونحن نريد الحركة يسرة وبالعكس وذلك ضروري
البطلان انتهى قال الناصب خفضه الله اقول جواب هذا ما سبق في الفصل السابق ان هذه الافعال
يقع عقيب ارادة العبد عادة من الله تعالى وان الله تعالى يخلق هذه الحركات عقيب ارادة العبد وهو يخلق الارادة
والضرورة انما تقضي على وقوع هذه الافعال عقيب القصد والارادة لا انها تقضي بان هذه الارادة مؤثرة
خالقة للفعل والعجب ان هؤلاء لا يفرقون بين هذين المعنيين ثم من العجب كل العجب انهم لا يرجعون الى انفسهم
ولا يتاملون ان هذه الارادة من يخلقه اهم يخلقونه ام الله تعالى يخلقه فالذي خلق الارادة وان لم يرد العبد
تلك الارادة وهو مضطر في صيرورته محلا لتلك الارادة خالق الفعل فابلغ امر الخلق الى الفعل وقدوا
كالحمار في الوحل ونسبوا الى انفسهم خلق الافعال وفيه خطر الشرك انتهى اقول ما ذكره من
العجب ليس منه الا عجب ويدفع تعجبه ما ذكرنا سابقا من ان القول بالقدرة والارادة الغير المؤثرة تبين سفسطة
باطلة وكذا ما اتى به من كل العجب فان اصل الارادة وان كانت مخلوقة لله تعالى لكن صرفها الى الفعل من فعل
العبد والحاصل ان المخلوق لله تعالى اصل الارادة وهو الكيفية النفسانية التي من شانها ترجيح الفعل والترك
لكن فعلية الترجيح وتعلق القدرة والارادة بالفعل اي جعلهما متعلقا به من العبد لا من الله تعالى ونمنع ما ذكره
العلامة الدواني في رسالته من ان تعلق الارادة منبعث عن مجرد تصور الملايم واعتقاد الملايمة التي لا
يتخلف تحقق الفعل عن تحققها وجميع ذلك بقدرة الله تعالى وارادته لم لا يجوز ان يكون منبعثا عن ذلك
مع امر اعتباري كان منشاه العبد وهل جراء النشر في الامور الاعتبارية مما لا يبالي بارتكابه وكانه لهذا
قال شارح المقاصد الحق ان مبنى المبادي القريبة لافعال العباد على قدرتهم واختيارهم ومبنى المبادي
البعيدة على الجاءهم واضطرارهم فلا يلزم من صيرورة العبد محلا لاصل تلك الارادة ان يكون مضطرا في
التعيين والترجيح الناصب الحمار زعم انه قد اخرج بذلك نفسه عن الوحل وسياتي لهذا زيادة تحقيق
وتوضيح في موضعه اللايق به انشاء الله تعالى قال المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم
مخالفة الكتاب العزيز ونصوصه والايات المتظاهرة فيه الدالة على استناد الافعال للعباد وقد بينت
في كتاب الايضاح مخالفة اهل السنة لنص الكتاب العزيز والسنة بالوجوه التي خالفوا فيها ايات الكتاب
العزيز حتى انه لا يمضي اية من الايات الا وقد خالفوا فيها من عدة اوجه وبعضها يزيد على بعض فبعضها
يزيد على العشرين ولا ينقص شيء منها عن اربعة ولنقتصر في هذا المختصر على وجوه قليلة دالة على انهم خالفوا

صرح القران ذكرها افضل متاخريهم واكبر علمايهم فخر الدين الرازي وهي عشرة الاول الايات الدالة على اضافة
الفعل الى العبد فويل للذين كفروا يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن ذلك بان الله لم يك
مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل اخيه من يعمل
سوءا يجز به كل امرى بما كسبت رهين وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان النص ما لا يحتمل خلاف المقصود فكل ما كان كذلك من
كتاب الله العزيز وخالفه المكلف عالما به يكون كافرا نعوذ بالله من هذا وكل ما يحتمل الوجوه ولا يكون بحيث لا يحتمل
خلاف المقصود فالمخالفة له لا يكون كفرا بل هو محل الاجتهاد والترجيح لما هو الانسب والاقرب الى مدلول الكتاب
والعجب من هذا الرجل انه جمع الايات التي اوردها الامام الرازي ليدفع عنها احتمال ما يخالف مذهب اهل السنة
ثم اتى على الايات كلها واوفق مذهب السنة لها ودفع عنها ما احتمل تطبيقه على مذهب المعتزلة وهذا الرجل
ذكر الايات وجعلها نصوصا مويدة لمذهبه ولم يذكر ما ذكر الامام في تاويل الايات وتطبيقها على مذهب اهل السنة
والجماعة وهذا يدل على غاية حمق الرجل وجهلته وتعصبه وعلم فهمه ما كان يستحيي من ناظر في كتابه ومثله
في هذا العمل كمثل من جمع السهام في وقعة حرب وكانت تلك السهام قتلت طايفة من اهل عسكره فاخذ
السهام من بطون اصحابه ومن صدورهم وافخاذهم ثم يفتخر ان لنا سهاما قاتلة للرجال ولم يعلم ان هذا السهام
قتلت احبابه واعوانه نعوذ بالله من الجهل والتعصب ثم جعل هذه الايات دليلا على مذهبهم الباطل من باب
اقامة الدليل في غير محل النزاع فانا لا ننكر ان للفعل نسبة واضافة الى الفاعل ونسبته واضافته الى المخلوق كالسواد
فان له اضافة الى الاسود لانه محله والى الخالق الذي خلقه في الاسود حتى صار به فقوله تعالى فويل للذين كفروا
فيه اضافة الكفر الى العبد ولا شك انه كذلك وليس لنا فيه نزاع اصلا والكلام في الخلق لا في الكسب والمباشرة
وقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم لا شك ان الكتابة تصدر من يد الكاتب وهذا محسوس
لا يحتاج الى الاستدلال والكلام في الخلق والتاثير فنقول الكتابة كسب العبد وخلق الحق لم يقرا هذا الرجل
اخر هذه الاية ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون
صرح بالكسب وان كتابتهم كسب لهم لا انه خلق لهم وقس عليه باقي الايات المذكورة انتهى اقول
نعم هذا معنى النص لكن لا يلزم ان يكون حصول التنصيص على المقصود من مجرد مفهوم اللفظ مع قطع النظر
عن القراين الداخلة والخارجة من مقتضيات الحال والمقام كما يفهم من كلام الناصب موافقا للجماعة نعم وامثله
وبنوا عليه الحكم بندور النص في الكتاب والسنة فان هذا مردود عند المحققين منا ومنهم فقد نقل الجلال الدين
السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان انه بالغ امام الحرمين وغيره في الرد عليهم بان الغرض من النص الاستقلال بافادة

المعنى على قطع مع انحسام جهات التاويل والاحتمال وهذا وان عز حصوله بوضع الصيغ ردا الى اللغة لكنه كثير مع القراين
الحالية والمقالية انتهى وبالجملة كل ما يحتمل الوجوه بالنظر الى مفهوم العبارة في بادي النظر ثم اندفع تلك الوجوه والاحتمالات
بالنظر الى القراين الظاهرة داخل في النص ومخالفته اذا كان قرانا او حديثا يكون كفرا واما ما ذكره من العجب
فليس من جهله بعجب ويدفعه انه لما ادعى المص نصوصية تلك الايات على مطلوبه فعلى تقدير تسليم ان الرازي
ذكر لها تاويلات كان تعرض المص لذكرها لغوا مستدركا وكفى في ضعف ارتكاب التاويل ما قيل ان نوم التاويلات
ليل اليل سيما تاويل النصوص المعتضدة بدليل العقل وبالجملة تلك التاويلات صرف الايات تحريفا لها عما
في تنزيلها انزلت فيه واحالة لكلام الله وتحريف الكلم عن مواضعها وجعلها تابعا لهوى المذهب واخراج للقران
المبين عن ان يكون دليلا للمحقين وحجة على المبطلين وفتح لباب تاويلات الباطلة الملحدين وما ندري
كيف يستجيز من يعلم ان وعد الله حق مثل هذا في القران وفي دين الله المبين واما ما ذكره من المثل ففيه من الخبط
ما يليق ان يضرب به المثل وذلك لان المص لما ادعى ان تلك الايات كانت على مذهبه نصوصا فكانت على صدور
الخصم نصوله ولها اليهم اصابة ووصولا فكيف يصدق انه كان قبل ذلك لها في يد الخصم حصولا وانهم جعلوا
غيرهم بها مقتولا على انا لو فرضنا ان الرازي او غيره من اهل السنة كابروا على نصوص تلك الايات واستدلوا
بها على مذهبهم قبل استدلال اهل العدل بها فمثل المص في ذلك حينئذ مثل قوم من الاقوياء الرماة لخصمهم
من بعيد قد قابلهم من الحمق الشديد جماعة كان قسيهم من الضعف في نزع وسهامهم خالية عن اثر ولدغ
فقصر سهامهم عن الوصول الى الصدور الاصلاب ووقعت قدام هولاء الاقوياء على التراب فالتقط من
الاقوياء من كان لهم الرماية سهم واوتر تلك السهام القاصرة ورماها على رماتها من تلك الجماعة الحمقى الخاسرة
حتى قتل تلك السهام احيائهم والبقية ولوا ادبارهم ثم يفتخر ذلك الملتقط بانه قتل هولاء بسهامهم ونصولهم
واستاصلهم بها عن اصولهم واما ما ذكره من انا لا ننكر ان للفعل نسبة واضافة الخ ففيه ان الكلام ليس في مطلق
النسبة والا فللفعل الى الزمان والمكان ايضا نسبة مع انهما ليسا فاعلان له اتفاقا بل الكلام في نسبة الفاعلية
ولم يعهد في العرف ولغة القران تسمية المحل فاعلا وكاسبا بل الفاعل هو الخالق والفرق بين الخلق والكسب
اصطلاح من الاشاعرة لا [illegible] بل للخصم على ان الكسب الذي ينسبونه الى العبد بمعنى صرف العبد القدرة
او بمعنى المباشرة والمقارنة والمحلية ونحوها فخالق الصرف ونحوها الله تعالى فلا شي للعبد واما العبد فيلزم
ان يكون خالق بعض افعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتباريا في اخراجه عن كونه مخلوقا للعبد لان مسئلة خلق الاعمال
يعم الافعال الاختيارية كما يدل عليه جعلهم الكفر من المخلوقات وبما ذكرنا يندفع جميع ما ذكره الناصب في تاويل
الايات الدالة على اضافة الفعل الى العباد لان معنى كونها في العرف واللغة الذين فعلوا الكفر لا من صار محلا للكفر

واما الكسب بمعنى المباشرة وصرف القدرة فراجع الى الفعل كما اشرنا اليه فبنا فيما ادعوه من انه لا فاعل في الوجود
الا الله وان جوزوا صدور هذين الفعلين من العبد فليجوزوا صدور الافعال المتنازع فيها منه ايضا من غير
احتياج الى تمحل اختراع الكسب المحال واما ما ذكره من انه لا شك انه يصدر الكتابة من يد الكاتب وهذا محسوس
لا يحتاج الى الاستدلال والكلام في الخلق والتاثير ففيه ما مر من بطلان الفرق بين الخلق والفعل وبطلان
القول بالقدرة الغير المؤثرة والحاصل ان هذه الاية صريحة فيما ادعاه المصنف قدس سره غير قابلة للتاويل لان مفادها
اثبات الفعل لاحد ونفيه عن غيره ففيه اضافة الفعل الى فاعله على ابلغ الوجوه وتوضيحه انه تعالى عبر عنها
بالايدي عن الانفس لان اكثر اعمالها بهن ولان العادة قد جرت باضافة الافعال التي يليه بنفسها الانسان الى اليد
وان اكتسبها بجارحة اخرى مجرى خطاب الله تعالى على عادتهم ولان ذكر اليد لتحقيق وتوكيد اضافة الفعل الى فاعله
كما ورد في المثل يداك اوكتا وفوك نفخ يعني يداك لا يدا غيرك وفوك لا فو سواك يعني انت فعلت بآلتك لا استحالة
ان يفعل احد بجارحتك واما قوله صرح الله بالكسب في الاية المذكورة فمدخول بما اشرنا اليه سابقا من ان لفظ
الكسب في الاية بمعنى اخر غير ما اخترعه الاشاعرة لكنهم للفرار عن الجبر اضطروا الى صرفه عن ظاهره وصرفه كصرف
الافعال تارة الى صرف القدرة نحو الفعل وتارة الى المقارنة والمباشرة وتارة الى المحلية وتارة الى اتصاف
الفعل بالطاعة او المعصية وشيء من هذه المعاني لم يعهد في اللغة ولا فهم من الكتاب والسنة كما لا يخفى على من تامل
والانصاف قال المصنف رفع الله درجته الثاني ما ورد في القرآن من مدح المؤمن على ايمانه وذم الكافر على كفره
ووعده بالثواب على الطاعة وتوعده بالعقاب على المعصية كقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت
اليوم تجزون ما كنتم تعملون وابراهيم الذي وفى ان لا تزر وازرة وزر اخرى لتجزى كل نفس بما تسعى هل جزاء
الاحسان الا الاحسان هل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكري اولئك
الذين اشتروا الحيوة الدنيا والذين كفروا بعد ايمانهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مدح المؤمن وذم الكافر لكونهما محلا للكفر والايمان كما يمدح الرجل لحسنه وجماله ويمدح اللؤلؤة لصفائها
والوعد والوعيد لكونهما محلا للاعمال الحسنة والسيئة كما يؤثر ويختار المسك ويحرق الحطب والحشيش
والايات المذكورة انما تدل على المدح للمؤمن والذم للكافر وبيان ترتب الجزاء وليس النزاع في هذا لان هذا
مسلم والكلام في ان الاعمال الجزئية هل هي مخلوقة لله تعالى او للعبد واما المباشرة والعمل والكسب الذي يترتب
عليه الوعد والوعيد والجزاء فلا كلام في انهما من العبد ولهذا يترتب عليهما الجزاء فعلم ان في الايات ليس دليلا
لمذهبه انتهى اقول قد علم ان القول بسببية المحل والاتصاف الحاصل بدون الاختيار ضروري البطلان
وتنبه عليه بان افعال العباد مما يصح المدح والذم عليه اتفاقا والجزاء الحاصل في محلها ليس كذلك لما وقع

فيه

فيه الاختلاف وبالجملة انا نعلم ضرورة قبح المدح والذم على كون الشخص طويلا او قصيرا او كون السماء فوقه والارض
تحته وانما يحسن هذا المدح او الذم لو كان للعبد فعل يصدر عنه واما تمثيله لذلك بمدح الرجل بحسنه
وجماله ومدح لؤلؤة بصفائها فمردود بان المدح وان عم الاختياري وغيره لكن مدح المؤمن على ايمانه مثلا انما يقع
من حيث اختياره في ذلك واذ لا اختيار له فيه فينتفي المدح من تلك الحيثية وهذا هو مراد المصنف حينئذ
والاستشهاد بمدح نحو اللؤلؤة يكون خارجا عن البحث كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته
الثالث الايات الدالة على ان افعاله تعالى منزهة عن ان يكون مثل افعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف
والظلم قال الله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل شيء خلقه والكفر والظلم ليس بحسن وقوله
وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق وقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما
ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم ولا ظلم اليوم ولا يظلمون فتيلا قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب جميع المليين ان افعال الله تعالى منزهة عن ان يكون مثل افعال المخلوقين فان افعال المخلوقين
مشتملة على التفاوت والاختلاف والظلم وافعال الله تعالى منزهة عن هذه الاشياء فالايات الدالة على هذا
المعنى دليل جميع المليين ولا يلزم الاشاعرة شيء منها لانهم لا يقولون ان افعال العباد افعال الله تعالى حتى
يلزم المحذور بل انهم يقولون ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعبد وهذا التفاوت والاختلاف
والظلم بواسطة الكسب والمباشرة فالتفاوت والاختلاف واقع في افعال العباد كما في ساير الاشياء كالانسان وغيره
من المخلوقات فان الاختلاف والتفاوت واقعة فيها لا محالة فهذا التفاوت والاختلاف في تلك الاشياء بماذا ينسب
وباي شيء ينسب فلينسب اليه اختلاف افعال العباد واما الاستدلال بقوله احسن كل شيء خلقه على ان الكفر
ليس خلقه فباطل لان الكفر مخلوق لا خلق ولو كان كل مخلوق حسنا لوجب ان لا يكون في الوجود قبيح وهو باطل
لكثرة المؤذيات والقبايح المتحققة بخلق الله تعالى على ما سيجيء واما الاستدلال بقوله وما خلقنا السموات
والارض وما بينهما الا بالحق على ان الكفر ليس مخلوقا لله تعالى لانه ليس بحق فباطل لان معنى الاية انا ما خلقنا
السموات والارض الا متلبسين بالحق والصدق والجد لا بالهزل والعبث كما قال وما خلقنا السماء والارض
وما بينهما لاعبين وما خلقناهما الا بالحق ولو كان المعنى ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بكون كل مخلوق
حقا لافاد ان الكفر حق واني يفهم هذا المعنى من هذا الكلام نعم ربما فهم ذلك الاعرابي الجاف الحلى الى الطمن ذلك
المعنى من كلام الله انتهى اقول قد مر بيان ان نفي الاشاعرة الظلم عنه تعالى انما هو بحسب اللفظ دون
المعنى والحقيقة وان الكسب باطل بما مر مرارا وسيجيء في موضعه واما قوله فالتفاوت والاختلاف واقع في
افعال العباد كما في ساير الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات ففيه نظر من وجهين الاول انه يشعر بان في خلق الانسان

وبخوه من مخلوقات الله تفاوة واختلاف ايضا وهنا مع مخالفته لنص الاية مناف ايضا لما قال سابقا من ان افعال الله
تعالى منزهة عن التفاوة والاختلاف والثانى انه فهم من نفى الاختلاف الواقع فى الاية نفى الاختلاف بحسب الانواع
والاشخاص ونحوها ولهذا وقع فى ورطة مخالفة القران ومناقضه نفسه وليس كذلك بل المراد من التفاوة
والاختلاف المنفى فى الاية عدم التناسب والنظام بحيث يقول الناظر الفهم لو كان كذا لكان احسن كما فى تفسير
النيشابورى ومن البين ان اكثر افعال الانسان بهذه الحيثية واما ما ذكره من ان الكفر مخلوق لا خلق فغير قادح
فى استدلال المص بالاية لانها كما قصد المص انما دل على حسن المخلوق لا الخلق لان الحسن المفهوم من قوله تعالى احسن كل شئ
خلقه انما يتعلق بكل شئ خلقه بالمخلوق المفهوم من خلق الماضى فى قوله تعالى خلقه ولا ريب فى ان الشئ الذى خلقه الله
هو مخلوقه لا خلقه قوله ولو كان كل مخلوق حسنا اه قلنا بطلان اللازم ممنوع قوله لكثرة الموذيات والقبائح
المحققة قلنا هذا مع كونه منافيا لانكاره سابقا كون القبائح صادرة من الله تعالى مردود بانه ان اراد من
الموذيات والقبائح ما عدا الافعال الصادرة عن العباد كخلق الحيات والعقارب والسباع ونحوها فقد بينا
سابقا انها ليست بقبيحة عند التامل فى خواصها وكون نفعها اكثر من ضررها وان اراد به ما يشتمل افعال العباد
كالسرقة واللواطة والزنا فلا نسلم انها صادرة من الله تعالى بل هو اول المسئلة واما ما ذكره من ان معنى الاية
انا ما خلقنا السموات والارض الا متلبسين بالحق والصدق اه ففيه انه على تقدير تسليم ان يكون الحق والصدق
والجد معان متقاربة كما يدل عليه ظاهر كلامه لا معنى للهيئة الا ان يكون تلك الاشياء حقا لا ان الحق امر آخر
مباين لها متلبس بها مصاحب لها كالمجى الموضع بجنب الانسان وبهذا علم ان قوله واى يفهم هذا المعنى من هذا
الكلام دليل على اعوجاج فطرته المرء المروانى قصور فهمه عن ادراك واصحاب المعانى فانه لا يفهم انما ذكره فى
تفسير الاية هل هو مضمون كلام المص او يلغو ويمنعه ولا يدرى اين يذهب راسه وباى شئ يشتغل وينطفى
براسه والحمد لله على خلاصنا من عظيم ما ابتلوا به من المجادلة بالباطل ومعارضتهم الحق باعث ما يكون من الكلام
قال المص رفع الله درجته الرابع الايات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصى كقوله تعالى
كيف تكفرون بالله والانكار والتوبيخ مع العجز عنه محال ومن مذهبهم ان الله تعالى خلق الكفر فى الكافر واراده منه
وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه وقال الله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى انكار بلفظ
الاستفهام ومن المعلوم ان رجلا لو حبس آخر فى بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول ما منعك من التصرف
فى حوائجى قبح منه ذلك وكذا قوله تعالى وماذا عليهم لو آمنوا ما منعك من ان تسجد وقوله ما منعك اذ رايتهم ضلوا
فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون عفى الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك وكيف يجوز ان
يقول لم تفعل مع ما فعل وقوله لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله قال الصاحب ابن عباد كيف يامر الكافر

ولم يرده وينهى عن الكفر وقد اراده ويعاقب على الباطل وقدره وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول انى تصرفون ويخلق
فيهم الكفر ثم يقول كيف يكفرون ويخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم
عن سواء السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وماذا عليهم لو آمنوا بالله وذهب
بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان ذم العباد على الكفر لكونهم محل الكفر والكاسبين
المباشرين له والانكار والتوبيخ فى قوله تعالى كيف تكفرون بالله لكسبهم الكفر وهم غير عاجزين عن الكسب
لوجود القدرة على الكسب وان كانوا عاجزين عن دفع الكفر عنهم بحسب الايجاد والخلق والاول كان فى
الترتب التوبيخ على فعلهم واما ما ذكر من ان مذهبهم ان الله تعالى خلق الكفر فى الكافر واراده منه وهو لا يقدر
على غيره فكيف يوبخه عليه فقد ذكرنا جوابه فيما سبق ان التوبيخ باعتبار الكسب والمحلية لا باعتبار التاثير
والخالقية وقد ذكرنا فيما سبق ان هذا يلزمهم فى العلم بعينه وكذا حكم باقى ما ذكر من الايات المشتملة على توبيخ
الله تعالى عباده بالشرك والمعاصى فان كل هذه التوبيخات متوجهة الى العباد باعتبار المحلية والكسب لا باعتبار
الخلق واما ما ذكره من كلمات الصاحب ابن عباد فهو كان رجلا وزيرا منشيا قادرا فى الانشاء معتزليا اخذ
الكلمات وسردها على وتيرة ارباب الترسلات والمراسلات وليس فيه دليل وما احسن ما قيل فى امثال كلامه
شعر كلامك ياهذا كبندق فارغ ¤ خلى على المعنى ولكن تقرقر انتهى اقول قد سبق
ان القول بالمحلية والكسب لا محل له عند العقل ولا يكسب لهم جزاء ولا يصلح وجها لتوجه الانكار والتوبيخ من الله
تعالى على العباد ولا يكفى فى ترتبهما على فعلهم وقد سبق ان مظنة لزوم مثل ذلك علينا فى العلم من قبيل ارتعاض الم
وكذا الكلام فى باقى ما ذكر من الايات واما ما ذكره فى دفع كلمات الصاحب ابن عباد رحمه الله من انه كان
رجلا وزيرا منشيا معتزليا فلا يخفى ما فيه اذ لا يقدح شئ من الوزارة وبلوغ الفصاحة والبلاغة
والاعتزال فى فضل الرجل وحسن مقاله انظر الى ما قال ولا تنظر الى من قال لكن الناصب جعل ذلك
وسيلة للهرب عن جوابه ولم يمنعه عنه ما كان له بنفسه من العجابة ثم ما ذكر انه كان من اهل الاعتزال
انما نشا عن جهله باحوال الرجال وانما كان الصاحب رحمه الله شيعيا اماميا بالغا الى نصابه نشا فى
حجر التشيع وارضع من لبانه على رغم انف الناصب واصحابه كما حققه ارباب التاريخ فى بابه واما ما
ذكره من الشعر المشعر بانه زعم كلام الصاحب خاليا عن المعنى فلينصف اولياء الناصب ان الخالى عن المعنى
هو الكسب الذى اضطربوا فى تحصيل معناه كما بينا او الكلام المنقول عن الصاحب الذى جل ان يوصف
لفظه الا بالدر المنظوم وكوس معانيه الا بالرحيق المختوم لكن الجاهل المعاند الذى ختم الله على قلبه فلا يتقى

من الله تعالى ولا يستحى من الناس ولا يبالى بما اطلق به لسانه لا يعجز عن الاتيان بمثل هذا الشعر الذى كلام شيخه الاشعرى
الخالى عن الشعور اولى به ولا غرو ان الحق ينكره الجهول سيما الفضول الذى هو على شفا جرف مهول كما قيل
شعر الحق ينكره الجهول لانه • عدم التصور فيه والتصديقا • وهو العدو لكل ما هو جاهل • فاذا
تصوره يعود صديقا قال المص رفع الله درجته الخامس الايات التى ذكرها الله تعالى فيها
تخير العباد فى افعالهم وتعليقها بمشيتهم قال فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فسيرى الله عملكم
ورسوله لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا فمن شاء اتخذ الى ربه
مآبا وقد انكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول الذين اشركوا
لو شاء الله ما اشركنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
هذه الايات تدل على ان للعبد مشية وهذا شئ لا ريب فيه ولا خلاف لنا فيه بل النزاع فى ان هذه المشية التى
للعبد هل هى موثرة فى الفعل موجدة اياه او هى موجبة للمباشرة والكسب فاقامة الدليل على وجود المشية
فى العبد غير نافعة له واما قوله قد انكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول
الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا فنقول هذا الانكار بواسطة احالة الذنب على مشية الله تعالى عنادا
وتعنتا فانكر الله عليهم عنادهم وجعل المشية الالهية علة للذنب وهذا باطل الا ترى الى قوله تعالى ولو شاء الله
ما اشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا كيف نسب عدم الاشراك الى المشية ولولا ان الانكار فى الاية الاولى
لجعل المشية علة الذنب وفى الثانى لتعميم حكم المشية الموجبة للخلق لم يكن فرق بين الاولى والثانية والحاصل ان
الاولى واردة للانكار على ذلك الكلام وهو منقول عنهم والثانى من الله تعالى فمن شرايكا رعلينا تامل النظر عليه الحق انتهى
اقول قد مر بيان اثبات القدرة والمشية بدون التاثير لا محصل له وان القول بالكسب لا اثر له
فى دفع الجبر واما ما ذكره من ان هذا الانكار بواسطة حالة الذنب على مشية الله تعالى اه ففيه ان صريح الاية
اعتقادهم ان مشية الله تعالى علة لشركهم وكون الشرك ذنبا او غيره غير مفهوم من لفظ الشرك وانما فهم من خارج
والقول بعلية مشيته تعالى وعلمه للشرك وجميع افعال العباد مما شارك فيه الاشاعرة مع المشركين وقد نفاها الله
تعالى كما قرره المص فالعدول عن جعل مشيته تعالى فى الاية علة لنفس الشرك وجعله علة لوصف كونه ذنبا
صرف للاية عن ظاهرها والبناء على الكسب بالمعنى الذى ذكره القاضى ابو بكر الباقلانى وفخر الدين الرازى حيث
قالا ان حقيقة الكسب صفة يحصل بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما
حركة ويتمايزان ان يكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاصل الحركة بقدرة الله

نعم

١١

تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد واورد عليه ان امتياز المطلق عن مقيده انما هو فى العقل دون الخارج
ولا يصح كون كل من هذين المتمايزين مقدورا بقدرة اخرى واما ما ذكره من انه لولا التاويل الذى ذكره فى الاية
الاولى لما فرق بينها وبين الاية الثانية فندفعه بمنع الفرق بين لان المراد بالمشية فى الاية المشية المطلقة يعنى ان الله
تعالى لو شاء عدم الشرك منا لما اشركنا لكنه لم يشاء ذلك وحاصل الانكار انكم كاذبون فى ان الله تعالى لم يشاء عدم شرككم
لانه تعالى شاء ذلك بالمشية التكليفية الاختيارية التفويضية بان تختاروا عدم الشرك بارادتكم ومشيتكم
فارتكبتم لسوء اختياركم الشرك وتركتم التوحيد والمراد بالمشية فى الاية التى ذكرها الناصب المشية الجبارية الاضطرارية
وحاصل هذه الاية ان الله تعالى لو اراد عدم شركهم بالمشية الاجبارية لما امكنهم الشرك لكن لم يشاء ذلك على هذا الوجه
لنا فانه نقض التكليف كما مر ولا منافات بين معنى الايتين على هذا ولا تكلف فى التاويل كما ترى ونظير هذه الاية قوله تعالى
ولو شاء الله لهديكم اجمعين وقوله ولو شئنا لجعلنا كم امة واحدة قال المص رفع الله درجته السادس
الايات التى فيها امر العباد بالاقبال والمسارعة اليها قبل فواتها كقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم اجيبوا داعى الله
وامنوا به استجيبوا لله وللرسول يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم فامنوا به خيرا لكم واتبعوا
احسن ما انزل اليكم وانيبوا الى ربكم وكيف يصح الامر بالطاعة والمسارعة اليها مع كون المامور ممنوعا عاجزا
عن الاتيان به وكما يستحيل ان يقال للمقعد الزمن قم ولمن يرمى من شاهق جبل احفظ نفسك فكذا ههنا انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول امر العباد بالمسارعة فى الخيرات من باب التكليف وقد سبق فا بلغه
التكليف وانه ربما يصير داعيا الى اقبال العبد الى الله تعالى وخلق الثواب والعقاب عقيب التكليف والبعثة — اقبال ک
وعمل العباد كخلق الاحراق عقيب النار فكما انه لا يحسن ان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب النار كذلك
لا يحسن ان يقال لم خلق الثواب والعقاب عقيب الطاعة والمعصية فانه تعالى مالك على الاطلاق ويحكم ما يريد
واما قوله كيف يصح الامر بالطاعة والمامور به عاجز فالجواب ما سبق انه ليس بعاجز عن الكسب والمباشرة
والكلام فى الخلق والتاثير لا فى الكسب والمباشرة انتهى اقول قد سبق ان العبد بطبعه
لا يخلو عن الفعل والترك فلا حاجة له فى ذلك الى التكليف فبقى ان يكون التكليف للحث على الخيرات والزجر عن المعاصى
كما ذكره المص قدس سره وقد سبق ايضا ان نفى السببية الحقيقية سفسطة لا يلتفت اليها وان المالك على
الاطلاق انما يحسن منه التصرف على الوجه الحسن فاذا تصرف لا على وجه يستحسنه العقل السليم يذم ويحكم
عليه بالسفه واما ما ذكره فى الجواب من انه ليس بعاجز عن الكسب والمباشرة فقد مر وسيجئ دفعه بابطال
الكسب باى معنى كان انشاء الله تعالى قال المص رفع الله درجته السابع الايات التى حث الله
تعالى فيها على الاستعانة به كقوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم

استعينوا بالله فاذا كان الله تعم خلق الكفر والمعاصى كيف يستعاذ به وايضا يلزم بطلان الالطاف والدواعى لانه تعم اذا كان هو الخالق لافعال العباد فاى نفع يحصل للعبد من اللطف الذى يفعله الله لكن الالطاف حاصلة كقوله تعم اولا يرون انهم يفتنون فى كل عام مرة او مرتين ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الارض فبما رحمة من الله لنت لهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول خلق الكفر والمعاصى لا يوجب ان لا يستعاذ من الخالق ولا يستعاذ به فانه الدستعاذة لاجل ان لا يخلق ما يوجب الاستعانة والاستعاذة ولو كان الامر كما ذكروا لانسد باب الدعاء والطلب من الله تعم لانه خالق الاشياء وهذا من الترهات التى لا يتفوه به عاقل فضله عن فاضل انتهى اقول يتوجه عليه ان الخلق بدون كسب العبد لما لم يوجب عندهم ثوابا ولا عقابا فلا حاجة الى الاستعاذة والقول بان الاستعاذة عن الخلق بجواز ان يكون لئلا يؤدى الخلق الى الكسب مردود بان هذه التادية ان كان بالجبر فيلزم ان يكون الكسب ايضا بالجبر فيلزم الجبر المحض وان كان باختيار العبد فلا وجه للاستعاذة فيه عن الله تعم تدبر قال المصـ رفع الله درجته الثامن الايات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم واضافتها الى انفسهم كقوله تعم حكاية عن آدم ع ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس ع سبحانك انى كنت من الظالمين وعن موسى ع رب انى ظلمت نفسى وقال يعقوب ع لاولاده بل سولت لكم انفسكم امرا وقال يوسف من بعد ان نزغ الشيطان بينى وبين اخوتى وقال نوح رب انى اعوذ بك ان اسالك ما ليس لى به علم فهذه الايات تدل على اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لافعالهم قال الناصب خفضه الله اقول اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لا يدل على اعتقادهم بكونهم خالقين والمدعى هو هذا وفيه التنازع فان كل انسان يعلم انه فاعل للفعل ولكن الكلام فى الخلق والايجاد فليس فيها دليل للمدعاه انتهى اقول يدفعه ان الاصل فى الاطلاق الحقيقة والضرورة قاضية بذلك ايضا وقد مر ان ما فى احتمال الكسب من الهذر والفساد فما بقى لهم الا العناد قال المصـ رفع الله درجته التاسع الايات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بان كفرهم ومعاصيهم كانت منهم كقوله تعم ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم الى قوله انحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين كلما القى فيها فوج سالهم خزنتها الى قوله فكذبنا وقوله اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اعتراف الكفار يوم القيمة لظهور ما ينكره المعتزلة وهو ان الكسب من العبد والخلق من الله تعالى كما قال تعم لهم يوم القيمة فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون اى كان هذا الجزاء لكسبكم الاعمال السيئة وكل

هنا يدل على ان للعبد كسبا يواخذ به يوم القيمة ويجزى به ولا يدل على ما هو محل النزاع وهو كونه خالق الفعله وموجد اياه فليس فيها دلالة على مقصوده انتهى اقول يتوجه عليه ان ما حكم به بديهة العقول السليمة والبرهان العقلى لا ينظر خلافه فى الاخرة لما عرفت من احكام قاعدة الحسن والقبح العقليين وما ذكره من الاية لا تدل على ارادة ما اخترعوه من الكسب الذى لا محصل له لظهور ان الكسب فى الاية ليس بالمعنى الذى اخترعوه فلا يصح الاستدلال بها على مذهبهم فهو فى ذلك مطالب بالبيان ودونه خرط القتاد قال المصـ رفع الله درجته العاشر الايات التى ذكرها الله فيها ما يحصل منهم من التحسر فى الاخرة على الكفر وطلب الرجعة قال الله تعم وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا نعمل صالحا ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا او يقول حين ترى العذاب لو ان لى كرة فاكون من المحسنين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول التحسر وطلب الرجعة لاكتساب الاعمال السيئة والاعتقادات الباطلة التى من جملتها اعتقاد الشركاء لله تعم كما هو مذهب المجوس ومن تابعهم من المليين كالمعتزلة ومتابعيهم وليس فى هذه الايات دليل على شواهم انتهى اقول قد مر ان الكسب والاكتساب بالمعنى الذى اخترعوه بمعزل عن لغة القران واما ما نسبه الى اهل العدل من اعتقاد الشركاء لله تعم فهو اولى بالاشعرية المثبتين للصفات الزائدة القديمة كما سبق بيانه بل القول بالكسب وكونه موثرا فى وصف الطاعة والمعصية يستلزم ما هو اشد من الشرك الذى توهموه من قول اهل العدل باستناد افعال العباد اليهم كما مر بيانه بل يلزمهم فيه مشاركة المجوس بل النصارى حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة كما سبق قال المصـ رفع الله درجته فهذه الايات وامثالها من نصوص الكتاب العزيز الذى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فما عذرهم وفضلائهم وهل يمكنهم الجواب عند هذا السؤال فكيف تركتم هذه النصوص ونبذتموها وراء ظهوركم فيقولون انا اطعنا سادتنا وكبراءنا فاضلونا السبيلا ويقولون لم اطعتمونا فى الحيوة الدنيا واثرتموها على الاخرة وما عذر عوامهم فى الانقياد الى فتوى علمائهم واتباعهم فى عقايدهم وهل يمكنهم الجواب عند السؤال كيف تركتم هذه الايات وقد جاءكم بها النذير وعمرناكم ما يتذكر فيه من تذكر الا بانا قلدنا اباونا وعلمائنا من غير فحص ولا بحث ولا نظر مع كثرة الخلاف وبلوغ الحجة الينا فهل يقبل عند هذين القبيلين وهل يسمع كلام الفريقين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما مضى ان النص ما لا يحتمل خلاف المقصود وقد علمت فى كل الفصول من استدلاله بالايات انها دالة على خلاف مقصوده فهى نصوص مخالفة لدعاه والعجب انه يفتخر ويباهى باثباتها ثم يقول ما عذر علمائهم وعوامهم فنقول اما عذر علمائهم فانهم يقولون يوم القيمة الهنا كنا نعلم ان لا خالق فى الوجود سواك وانت خلقت كل شئ ونحن كسبنا المعصية والطاعة فان تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا بفضلك وكرمك ولك التصرف فينا كيف شئت

واما عذرعوامهم فانهم يقولون الهنا ان نبيك محمد ص امرنا بانا نكون ملازمين للسواد الاعظم فقال ص عليكم بالسواد
الاعظم ورأينا ان في امته ص السواد الاعظم اهل السنة والجماعة فدخلنا فيهم واعتقدنا مثل اعتقادهم ورأينا
ان المعتزلة ومن تابعهم من الشيعة كاليهود يخفون مذهبهم ويسمونه التقية ويهربون من كل شاهق ولو
نسب اليهم انهم معتزليون او شيعة يستنكفون عن هذه النسبة فعلمنا ان الحق مع السواد الاعظم فتبعناهم
انتهى اقول قد بينا فيما سبق ان النص ليس ما توهمه من ظاهر تعريفه المذكور بل هو ما لا يحتمل
خلاف المقصود ولو بمعونة القراين الواضحة واما ما ذكره من ان الآيات كانت دالة على خلاف مقصود المص
فبناء في ذلك كما مر على ان لفظ الفعل المذكور في بعض تلك الآيات بمعنى الكسب الذي اخترعه الاشعري وكذا
ما ذكر فيها بلفظ الكسب وانت تعلم ان لفظ الفعل والكسب لم يجئ في اللغة بالمعنى الذي اخترعه من المحلية و
المقارنة ونحوهما ولا يدل عليه باحدى الدلالات الثلث فاحتمال ارادة الكسب بذلك المعنى كما هو خلاف
مقصود المص مخالف لمقصد الله تعالى ايضا فلا يقدح في استدلال المص بها على مقصوده ولا يدفع كونها
نصا في معناها الحقيقي واما ما ذكره الناصب في تقرير عذر علماء نحلته فهو مما لا يبيض وجوههم اذ يكذبهم
الله تعالى في ذلك ويقول لهم كيف يصح دعواكم انه لا خالق في الوجود سوا الله وانت خلقت كل شئ مع انكم اثبتم
صفات ستة زايدة قديمة وانكرتم كونها مخلوقة لي وانكم نسبتموني الى الظلم والسفه حيث نفيتم عن انفسكم
الفعل واثبتم الكسب بالمعنى الذي لا يوجب استحقاق العقاب والثواب واما التضرع الى الله بانك ان
تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا فبفضلك فمشترك بين قاطبة اهل الاسلام لا اختصاص له بالاشاعرة
واما التصرف كيف شاء فان اريد انواعا واصنافا من الثواب والعقاب الذي يستحقها المكلف في استحسان
العقل فصادق لكن لا يفيده وان اراد به التصرف الحسن والقبيح فهو سبحانه منزه عن القبح فيرد بذلك على وجود
ضراعتهم واما ما ذكره في عذر العوام فهو عذر غير مسموع اذ يقول الله تعالى لهم في رد ذلك من اين علمتم ان معنى
السواد الاعظم ذلك مع ان سواد الكفار اعظم من سواد جميع الاسلام ولم ما تبعتم وما علمتم ان خوف
الشيعة والمعتزلة وتقيتهم انما كان منكم ومن كثرة سوادكم سود الله وجوهكم ولم ما تذكرتم ان اهل الحق
كانوا في زمان كل نبي قليلون واهل الباطل كثيرون وان المعنى بالسواد الاعظم ما تركه النبي ص في امته من الثقلين
كتاب الله تعالى وعترته ووصيه في الحديث المشهور بان احدهما اعظم من الآخر وانما عبر عنهما بالسواد لانهما
قرتا اعين المؤمنين ونور ابصار المستبصرين ولهذا قيل النور في السواد ويؤيد ما ذكرنا ما رواه الطيبي
في شرح المشكوة عن سفيان الثوري في تفسير الجماعة حيث قال لو ان فقيها على راس جبل لكان هو الجماعة و
يعضده قول بعض الحكماء جل جناب الحق ان يكون شريعة لكل وارد وان يطلع عليه الا واحد بعد واحد وقال الشاعر

شعر خليلي قطاع الفيافي الى الحمى كثير واما الواصلون قليل قال المص رفع الله درجته ومنها مخالفة
العلم الضروري الحاصل لكل احد بطلب من غيره ان يفعل فعلا فانه يعلم بالضرورة ان ذلك الفعل يصدر عنه
ولهذا يتلطف في استدعاء الفعل منه بكل لطيفه ويعظه ويزجره عن تركه ويحتال عليه بكل حيلة ويعده ويتوعده
على تركه وينهاه عن فعل ما يكرهه ويعنفه على فعله ويتعجب من فعله ذلك ويستطرفه ويتعجب العقلاء من فعله
وهذا كله دليل على انه فعله ويعلم بالضرورة الفرق الضروري بين امره بالقيام وبين امره بايجاد السماء والكواكب
ولولا ان العلم الضروري حاصل بكوننا موجدين لافعالنا لما صح ذلك انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول الطلب من الغير للفعل ونهيه عن الفعل للحكم الضروري بانه فاعل للفعل وهذا لا ينكره الا من ينكر
الضروريات وقد مر مرارا ان هذا ليس محلا للنزاع فان صدور الفعل عن احدنا محسوس ولهذا نطلب
منه ونتلطف ونزجر ونعد ونوعده وكل هذه الامور واقعة وليس النزاع الا في ان هذا الفعل هل هو
مخلوق لنا او نحن نباشره فالنزاع راجع الى الفرق بين المباشرة والخلق وانهما متحدان او متباينان وهذا
ليس بضروري ومن ادعى ضرورية هذا فهو مكابر لمقتضى العقل لمخالفة الضرورة فيما ذكر ليس في محل النزاع
فليس له فيه دليل انتهى اقول لما اعترف الناصب بان صدور الفعل عن احدنا محسوس فاحتمال
صدوره عن غيره يكون سفسطة وانكار المحسوسات وتشكيكا في البديهيات ومكابرة على صريح العقل و
التجاوز عن ظاهر النقل فتامل قال المص رفع الله درجته ومنها مخالفة اجماع الانبياء والرسل
فانه لا خلاف في ان الانبياء اجمعوا على ان الله تعالى امر عباده ببعض الافعال كالصلوة والصوم ونهى عن
بعضها كالظلم والجور ولا يصح ذلك اذا لم يكن العبد موجدا وكيف يصح ان يقال لمن ليس بفاعل لا يمان
والصلوة ولا تات بالكفر والزنا مع ان الفاعل لهذه الافعال والتارك لها هو غيره فان الامر بالفعل يقتضي
الاجبار عن كون المامور قادرا عليه حتى انه لو لم يكن المامور قادرا على المامور به لمرض او سبب اخر ثم امره غيره
فان العقلاء يتعجبون منه وينسبونه الى الحمق والجهل والجنون ويقولون انك تعلم انه لا يقدر على ذلك ثم
تامره به ولو صح هذا لصح ان يبعث الله رسولا الى الجمادات مع الكتاب فيبلغ اليها ما ذكرناه ثم انه تعالى يخلق
الحيوة في تلك الجمادات ويعاقبها لاجل انهم لم يمتثلوا امر الله ورسوله وذلك معلوم البطلان ببديهة العقل
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول امر الانبياء عباد الله تعالى بالاشياء ونهيهم عن الاشياء لا يتوقف
على كون العبد موجدا للفعل نعم يتوقف على كون العبد فاعله مستقلا في الكسب والمباشرة ومختارا وهذا لا شك
وما ذكره لا يلزم من يقول بهذا بل يلزم اهل مذهب الجبر وقد علمت ان الاشاعرة يثبتون اختيار العبد في كسب
الفعل ويمنعون كون قدرته موثرة في الفعل مبدعة موجدة اياه وشتان بين الامرين فكل ما ذكره لا يلزم الاشاعرة

ولیس فی مذهبهم مخالفة لاجماع الانبیاء انتهی **اقول** قد علمت وستعلم انه لا محصل للکسب الذی
دام به الاشعری سهرًا عن الجبر فیتوجه علیه ما یتوجه علی الجبریه سواء بسواء ولا یحصل له من کسبه سوی تطویل
المسافة بلا طایل وقد مر ان القول بالقدرة الغیر المؤثرة هذر فکل ما ذکره المص یلزم الاشاعرة لزوما لا استرته به
قال المص رفع الله درجته ومنها انه یلزم سد باب الاستدلال علی کونه تع صادقا والاستدلال
علی العالم باثبات الصانع والاستدلال علی صحه النبوة والستدلال علی صحة الشریعة ویفضی الی القول بخرق اجماع
الامة لانه لا یمکن اثبات الصانع الا بان یقال العالم حادث فیکون محتاجا الی المحدث قیاسا علی افعالنا المحتاجة
الینا فمن منع حکم الاصل بالقیاس وهو کون العبد موجدا لا یمکنه استعمال هذه الطریقه فسد علیه باب
اثبات الصانع وایض اذا کان الله تع خالقا للجمیع من القبایح وغیرها لم یمتنع منه اظهار المعجزة علی ید الکاذب
ومتی لم ینقطع بامتناع ذلک انسد علینا باب اثبات الفرق بین النبی والمتنبی وایض اذا جاز ان یخلق الله تع القبایح
جاز ان یکذب فی اخباره فلا یوثق بوعده ووعیده واخباره عن احکام الاخرة والاحوال الماضیة والقرون
الخالیه وایض یلزم من خلقه القبایح ان یدعوا الیها وان یبعث علیها ویحث ویرغب فیها ولو جاز ذلک
ان یکون ما رغب الله تع فیه من القبایح فیزول الثقه بالشرایع ویقبح التشاغل بها وایض لو جاز منه تع
ان یخلق فی العبد الکفر والضلال ویزینه له ویصده عن الحق ویستدرجه بذلک الی عقابه للزوم فی دین الاسلام
جواز ان یکون هو الکفر والضلال مع انه تع زینه فی قلوبنا وان یکون بعض الملل المخالفة للاسلام هو الحق
ولکن الله تع صدنا عنه وزین خلافه فی اعیننا فاذا جوزوا ذلک لزمهم تجویز کون ما هم علیه من الضلالة
والکفر وکون ما خصمهم علیه هو الحق واذا لم یمکنهم القطع بان ما هم علیه هو الحق وما خصومهم علیه هو
الباطل لم یکونوا مستحقین للجواب انتهی **قال الناصب** خفضه الله اقول فی هذا الفصل استدل
باشیاء عجیبة ینبغی ان یتخذه الظرفاء مضحکة لهم منها انه استدل بلزوم انسداد باب اثبات الصانع
وکونه صادقا والاستدلال بصحة النبوة علی کون العبد موجدا فعاله وذکر فی وجه الملازمة شیئا غریبا عجیبا
وهو انا نستدل علی حدوث العالم بکونه محتاجا الی المحدث قیاسا علی افعالنا المحتاجة الینا فمن منع حکم
الاصل فی القیاس وهو کون العبد موجدا لا یمکنه استعمال هذه الطریقة واثبات هذه الملازمة من المضاحک
اما اولا فلانه حصر حادثات العالم فی الافعال الانسان ولو لم یخلق الله الانسان وافعاله اصلا کان یمکن الاستدلال
بحرکات الحیوان وسایر الاشیاء الحادثه بوجوب وجود المحدث وکان هذا الرجل لم یمارس قط شیئا من المعقولات
والحق انه لیس اهلا لان یباحث لدناءة رتبته فی العلم ولکن ابتلیت بهذا مرة فصبرت واما ثانیا فلانه استدل
بلزوم عدم کونه صادقا علی کون العبد موجد فعله ولم یذکر هنا فی الملازمة لان النسبة بینه وبین هذه الملازمة بعید

جدا واما ثالثا فلانه استدل بلزوم انسداد باب اثبات صحة النبوة وصحة الشریعة علی کون العبد موجد فعله
واین یفهم هذا من الملازمة ثم ادعی الافضاء الی خرق الاجماع وکل هذه الاستدلالات خرافات وهذیانات یتفوه
به الامثاله فی العلم والمعرفة ثم استدل علی بطلان کونه خالقا للقبایح بلزوم عدم امتناع اظهار المعجزة علی ید
الکاذب وقد استدل قبل هذا بهذا مرارا واجبناه فی محاله وجواب هذا وما ذکر بعده من ترتب الامور المنکرة
علی خلق القبایح مثل ارتفاع الثقة من الشریعة والوعد والوعید وغیرها انا نجزم بالعلم العادی وبما جری من
عادة الله تع انه لم یظهر المعجزة علی ید الکاذب فهو محال عادة کسایر المحالات العادیة وان کان ممکنا بالذات
لانه لا یجب علی الله تع شیء علی قاعدتنا فکلما ذکره من لزوم جواز تزیین الکفر فی القلوب عوض الاسلام وان ما علیه
الاشاعرة من اعتقاد الحقیقة یمکن ان یکون کفرا وباطلا فلا یستحقون الجواب فجوابه ان جمیع هؤلاء لا یقع
عادة کسایر العادیات ونحن نجزم بعدم وقوعه وان جاز عقلا حیث لا یجب علیه تع شیء ولا قبیح بالنسبة الیه انتهی
اقول یناسب ما اظهره الناصب من الضحک علی المص قدس سره قوله تع ان الذین اجرموا کانوا
من الذین آمنوا یضحکون وسنزید الآن قوله تع فالیوم الذین آمنوا من الکفار یضحکون واما ما ذکره من ان المص
حصر حادثات العالم فی افعال الانسان فمطالب بانه من این فهم هذا الحصر فی قول المص افعالنا مع ان استعماله
لقیاس الغایب علی المشاهد قرینة ظاهرة علی انه اراد بقوله افعالنا الشاهد مطلقا سواء کان انسانا
او حیوانا عجما وعلی تقدیر ان یکون المراد افعال الانسان لان الکلام فی المکلفین فلا یقتضی الحصر ایض لانه لو دل
علی ذلک لدل بمفهوم اللقب الضعیف مع ان المفهوم مطلقا انما یعتبر اذا لم یکن وجه التخصیص بالذکر ظاهر
او قد اشرنا الی ان تخصیص الانسان بالذکر یجوز ان یکون لاجل انهم هم المکلفون بالامر والنهی والوعد والوعید
وهم المستدلون بحال الممکن علی حال الواجب ومن الاثر علی المؤثر دون الثور والحمار وغیرهما من الحیوانات العجم
وبهذا یظهر فساد قوله ولو لم یخلق الانسان وافعاله اصلا کان یمکن الاستدلال بحرکات الحیوان وسایر
الاشیاء الحادثة اه وذلک لما اشرنا الیه من ان الکلام فی الاستدلال الواقع من المکلفین فی دار التکلیف لا استدلال
تم من الحوادث علی احتیاجهم الی ذاته بل هذا لغو من الکلام ولا استدلال الملایکة بها علی الاحتیاج الی الله تع
فاذا لم یکن فی البین انسان اصلا کما فرضه الناصب الهالک فمن ذی الذی یستدل بهذا علی ذلک وبالجملة
هذا دلیل علی انسلاخ الناصب عن الفطرة الانسانیة ونزغه فی المراتع الحیوانیه فلیضحک قلیلا ولیبک
کثیرا واما ما ذکره ثانیا من ان المص استدل بلزوم عدم کونه تع صادقا علی کون العبد موجد فعله ولم یذکر
اه ففیه ان المص ذکر سابقا الملازمة لذلک بعید هذا بقوله وایض اذا جاز ان یخلق الله تع القبایح جاز ان یکذب
فی اخباره اه واذا لم یفهم الناصب الجاهل ذلک بمجرد ان النشر وقع علی غیر ترتیب اللف فلا لوم علی المص قدس سره کما قیل

شعر على نحت القوافي من معادنها • فما على اذا لم يفهم البقر • واما ما ذكره ثانيا من انه استدل بلزوم انسداد باب اثبات صحة النبوة وصحة الشريعة على كون العبد موجد فعله وابى يفهم هذه الملازمة اه فمردود بان هذا ايضا يدل على كثرة جهله وقلة فهمه اذ كل من ترقى ادنى درجة من العوام يفهم بقرينة محل النزاع ان المراد هو ان العبد موجد لفعله دون الله تعالى وتصريح المصنف به ايضا في عنوان الدعوى وفي اثناء بيان كثير من اللوازم المذكورة سابقا وانما اجمل ههنا روما للاختصار اعتمادا على السياق ثم من البين ان امتناع الاستدلال على المطالب الشرعية المذكورة سابقا وانما اجمل الذي الزمه المصنف على الاشاعرة مخالف للاجماع بلا شبهة وقد بينا لزومه عن مذهبهم فلم يبق للناصب الا العناد والجحود على ما لا يليق الا بالحمار والجماد واما ما ذكره في جواب باقي كلام المصنف وبنى فيه على العلم العادي وعلى انه تعالى لا يجب على الله تعالى شيء ولا قبيح بالنسبة اليه فقد علم فيهما مر اما يغنيك عن الاعادة والله ولي الافادة قال المصنف رفع الله درجته ومنها تجويز ان يكون الله تعالى ظالما عابثا لاعبا لانه لو كان الله تعالى هو الخالق لافعال العباد ومنها القبايح كالظلم والعبث لجاز ان يكون يخلقها لا غير حتى يكون افعالكلها ظلما وعبثا فيكون الله تعالى ظالما عابثا لاعبا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قال الناصب خفضه الله اقول نعوذ بالله من التفوه بهذه الترهات واني يلزم هنا من هذه العقيدة والظلم والعبث افعال العباد ولا قبيح بالنسبة اليه وخالق الشيء غير فاعله وهذا الرجل لا يفرق بين خالق الصفة والمتصف بتلك الصفة وكل محذور انه ناش من عدم هذا الفرق الا يرى الله تعالى خالق السواد فهل يجوز ان يقال هو الاسود كذلك لو كان خالق الظلم والعبث هل يجوز ان يقال انه ظالم وعابث نعوذ بالله من التعصب المودي الى الهلاك البحث ثم ان هذا الرجل يحصر القبيح في افعال الانسان ويدعي ان لا قبيح ولا شر في الوجود الا افعال الانسان وذلك باطل لان القبايح غير افعال الانسان في الوجود كثيرة كالخنزير والحشرات الموذية وهل يصح له ان يقول ان هذه الاشياء مخلوقة لله فاذا قال بانها مخلوقة لله فهل يمنع قباحتها وشرها وذلك مخالف الضرورة والحس فاذن يلزم ما الزم الاشاعرة من القول بخلق الافعال القبيحة انتهى اقول قد مر مرارا بيان قبح ما قالوا ان لا قبيح بالنسبة اليه تعالى وان الفرق بين الخالق الفاعل فاسد وما ذكره ههنا في بيان الفرق من تنويره المظلم عين ما نقلناه سابقا عن شارح العقايد ويتوجه عليه ما اوردناه ثمة وحاصله ان خلق الله تعالى للسواد في الاجسام وصدوده عنه انما يقتضي اتصافه تعالى بكونه مسودا لا بكونه اسود وكانه اشتبه على الناصب سواد الله وجهه حال الفاعل الكلامي الذي نحن فيه بحال الفاعل النحوي وهو مطلق ما اسند اليه الفعل فتوهم ان الفاعل الحقيقي الكلامي في قولنا اسود زيد هو زيد فلو كان اتصافه بكونه اسود لجعل الفاعلية لوجب اتصاف الله تعالى ايضا بكونه اسود على تقدير القول بكونه فاعلا خالقا للسواد ويندفع الاشتباه بان زيدا في قولنا اسود زيد فاعل نحوي لا فاعل كلامي بمعنى خالق

السواد

السواد ومصدره وانما الخالق والفاعل الكلامي للسواد في زيد هو الله تعالى فلا جرم يتصف سبحانه ونحوه بكونه مسودا او يتصف زيد الذي هو المفعول في الحقيقة بكونه اسود وبالجملة الفرق بين الظالم والعابث والاكل والشارب والزاني والسارق ونحوها وبين الاسود والابيض ونحوهما بين جدا بحسب الصدور وعدمه فان الظالم مثلا بمعنى فاعل الظلم ومصدره والاسود من وقع عليه السواد وقام به لا فاعله ومصدره وان كان في المثال المذكور يكون فاعله نحويا كما قلناه فالسواد والبياض كالحرارة والبرودة ونحوها من الصفات التي اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا بملك المحال فلا وجه لقياس الافعال الصادرة عن العباد عند اهل العدل اليها هنا وما زعمه من ان خلق الخنزير والكلب ونحوهما من الحشرات الموذية قبيحة واوردها نقضا على اهل العدل فقد عرفت مرارا دفعه بابداء الفرق بينما اورده نقضا والزاما وبين القبايح من افعال العباد والله ولي السداد قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم الحاق الله تعالى بالسفهاء والجهال تعالى الله عن ذلك لان من جملة افعال العباد الشرك بالله ووصفه بالاضداد والانداد والصاحبة والاولاد وشتمه وسبه فلو كان الله تعالى فاعلا لافعال العباد لكان فاعلا للافعال كلها من هذه الامور وذلك يبطل حكمته لان الحكيم لا يشتم نفسه وفي نفي الحكمة الحاقه بالسفهاء نعوذ بالله من هذه المقالات الردية انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ونحن ايضا نعوذ بالله من هذه المقالات المزخرفة الباطلة وهذا ايضا نشاء لعدم الفرق بين الخالق والفاعل فان الله تعالى يخلق الاشياء فالسب والشتم لو ان كانا مخلوقين لله تعالى فهما فعل العبد والمذمة للفعل لا للخلق فلا يلزم كونه شاتما لنفسه وخلق هذه الافعال ليس سفها حتى يلزم الحاقه تعالى بالسفهاء نعوذ بالله من هذا لان الله تعالى قدر في الازل شقاوة الشاتم والساب واراد دخوله النار فيخلق فيه هذه الافعال ليحصل الغاية التي هي دخول الشاتم النار فاي سفه في هذا انتهى اقول استعاذة الناصب الشقي من ذلك كاستعاذة الشيطان لما يفعله من الاغواء والدعوة الى الشرور كما اخبر عنه تعالى بقوله وقال الشيطان لما قضي الامر ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم الاية وقد علم بما ذكرناه قبل ذلك ان ما ذكره الناصب ههنا كلها سفه وحماقه استخفها تجويزه مواخذة الله تعالى للعبد بما جعله عليه في الازل الواجب الحتم فان القائل بذلك لا يستحق الا الصفع واللعن والشتم قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الضرورة لانه لو جاز ان يخلق الزنا واللواطة لجاز ان يبعث رسولا هذا دينه ولو جاز ذلك لجوزنا ان يكون فيما سلف من الانبياء من لم يبعث الا للدعوة الى السرقة والزنا واللواطة وكل القبايح ومدح الشيطان وعبادته والاستخفاف بالله تعالى والشتم له والسب لرسوله وعقوق الوالدين وذم المحسن ومدح المسيء انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان اراد من نفي جواز بعثة الرسول بهذه الاشياء الوجوب على الله تعالى فنحن نمنع لانه لا يجب على الله شيء

وان اراد بنفى هذه الجواز الامتناع عقلا فهو لا يمتنع عقلاً وان اراد الوقوع منحن نمنع هذا لان العلم العادى يفيدنا
عدم وقوع هذا فهو محال عادة والتجويز العقلى لا يوجب وقوع هذه الاشياء كما عرفته مرارا ثم انه صدر كلامه
بلزوم مخالفة الضرورة واى مخالفة للضرورة فى هذا البحث انتهى اقول نختار اولا الشق الاول
ونقول قد بينا سابقا ان الوجوب بالمعنى الذى ذهب اليه اهل العدل لا يقبل المنع وثانيا الثانى فنقول العقل
السليم اذا نظر الى ذات الله المستجمع لجميع صفات الكمال المنزه عن اشائبة النقص والاختلال يحكم بامتناع
ان يبعث رسولا دينه خلاف ما اقتضاه كماله وثالثا الشق الثالث ونقول ان ما ذكره من ان العلم العادى
يفيدنا عدم وقوع هذا تهجم على العلم العادى او على وجدانهم فان العادة كما ذكرنا سابقا لما جاز التخلف فيه
فلا يفيد مع ذلك افادة قطعية يقتضيه ما نحن فيه من تقرير العقيدة الدينية وبما قررناه ظهر ان ما ادعاه المص
عليهم من لزوم مخالفة الضرورة ضرورية فاستفهام الناصب على ذلك دليل على قلة فهمه او مكابرته وانكاره
للضروريات كما هو عادته وعادة اصحابه قال المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله تع
اشد ضررا من ضرر الشيطان لان الله تع لو خلق الكفر فى العبد ثم يعذبه عليه لكان اضر من الشيطان لان الشيطان لا يمكنه
ان يلجيه الى القبايح بل يدعوهم اليها كما قال الله تع وما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى ولان
دعاء الشيطان هو ايضا من فعل الله تع واما الله تع فانه يضطرهم الى القبايح ولو كان كذلك لحسن من الكافر
ان يمدح الشيطان وان يذم الله تع تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً قال الناصب خفضه الله اقول نعوذ بالله
من التفوه بهذه المقالة والاستجراء على تصوير امثال هذه الترهات فان الله تع يخلق كل شىء والتعذيب مرتب
على المباشرة والكسب وخلق الكفر ليس بقبيح لانه غاية دخول الشقى فى النار كما يقتضيه نظام عالم الوجود
والتصرف فى العبد بما شاء ليس بظلم لانه تصرف فى ملكه وقد عرفت ان التصرف المالك فى الملك بما شاء ليس بظلم
والله تع وان خلق الكفر فى العبد ولكن العبد هو مباشره بكسبه والله تع بعث الانبياء وخلق ايضا قوة النظر
وبث دلايل الوانية فى الافاق والانفس فهذه كلها الطاف من الله تع والشيطان يغرى بالاغواء والوسوسة
فاين نسبة اللطيف النافع الهادى وهو الله تع بالشيطان الضار المضل ومن اين لزم هذا انتهى اقول
قد مر مرارا وسيجى ايضا ان الكسب لا محصل له وان خلق الكفر قبيح ومن العجيب استدلاله على عدم قبح الكفر بانه غاية
دخول الشقى فى النار فان الكفر لو كان فعل الكافر كما قال به اهل العدل لكان اولى بان يجعل ذلك غاية لدخوله فى النار
كما لا يخفى واما اقتضاء نظام عالم الوجود للكفر فهو دعوى كاذبة لا يجترى احد على مثلها اذا فقد الحياء ونهى
النفس عن الوفاء واما ما ذكره من ان تصرف المالك فى ملكه بما شاء ليس بظلم فقد مر وجه الظلم فيه وان التصرف
ان كان على الوجه الحسن حسن والا فقبيح واما ما ذكره من ان الله تع بعث الانبياء وخلق ايضا قوة النظر وبث دلايل

16

الوحدانية اه ففيه ان الكفر اذا كان مخلوقا لله تع بدون مدخلية للعبد فيه بناء على بطلان الكسب الذى
ارتكبوه مهربا عن الجبر فاى اثر لبعثة الانبياء وبث الدلايل فى الهداية واى مدخل لوسوسة الشيطان فى الغواية
قال المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه مخالفة العقل والنقل لان العبد لو لم يكن موجدا
لافعاله لم يستحق ثوابا ولا عقابا بل يكون الله تع مبتديا بالثواب والعقاب من غير استحقاق منهم ولو جاز ذلك
لجاز منه تعذيب الانبياء عليهم السلم واثابة الفراعنة والابالسة فيكون الله تع اسفه السفهاء وقد نزه الله
تع نفسه عن ذلك فى كتابه العزيز فقال افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون افنجعل المتقين كالفجار انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول جوابه ان استحقاق العبد للثواب والعقاب بواسطة المباشرة والكسب
وهو يستحق الثواب والعقاب بالمباشرة لا لانه يجب على الله تع اثابته فالله تع متعال عن ان يكون اثابة
المطيع وتعذيب العاصى واجبا عليه بل جرى عادة الله تع باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح والتعذيب عقيب
الكفر والعصيان وجواز تعذيب الانبياء واثابة الفراعنة والابالسة والمراد به نفى الوجوب على الله وهو لا يستلزم
الوقوع بل وقوعه محال عادة كما ذكرناه مرارا فلا يلزم المحذور انتهى اقول ما ذكره هيهنا
مدفوع بما ذكر مرارا سيما فى الفصلين بهذا وبالجملة ان العبد انما يستحق الثواب او العقاب بالكسب لو كان
الكسب بالمعانى الذى ارادوا منه فعلا واثرا صادرا عن العباد وهم لا يقولون بذلك فيلزمهم الجبر المحض
وما يلزم منه عدم استحقاق الثواب والعقاب كما ذكره المص قدس سره قال المص رفع الله درجته
ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز من انتفاء النعمة عن الكافر لانه تع اذا خلق الكفر فى الكافر لزم ان يكون
قد خلقه للعقاب فى نار جهنم ولو كان كذلك لم يكن له عليه نعمة اصلا فان نعمة الدنيا مع عقاب الاخرة لا
يعد نعمة كمن جعل لغيره سما فى حلو او اطعمه فانه لا يعد اللذة الحاصلة من تناوله نعمة والقران قد دل على انه
منعم على الكفار قال الله تع الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا واحسن كما احسن الله اليك وايضا قد علم
بالضرورة من دين محمد عم انه ما من عبد الا ولله عليه نعمة كافرا كان او مسلما انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول هذا ايضا من غرايب الاستدلالات فان نعمة الله تع على الكافر محسوسة والهداية اعظم
النعم وارسال الرسل وبث الدلايل العقلية كلها نعم عظام والكافر استحق دخول النار بالمباشرة والكسب
والخلق من الله تع ليس بقبيح ثم ما ذكره من لزوم عدم كون الكافر منعما عليه يلزمه ايضا بادخاله النار فان الله
تع يدخل الكافر النار البتة فيلزم ان لا يكون عليه نعمة فان قال ادخاله لكونه آثر الكفر ورجحه واختاره قلنا
فى مذهبنا ايضا كذلك وادخاله لكونه باشر الكفر وكسبه وعمل به ولو كان الواجب على الله تع ان ينعم على الكافر
وهو المفهوم من ضرورة الدين لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باى وصف كان الكافر لانه يلزم ان لا يكون منعما

عليه وهو خلاف ضرورة الدين وامثال هذه الاستدلالات ترهات وخرافات انتهى اقول قد مر ان
الكسب غير معقول اذ غير مفيد في اثبات مدعاهم واما ما ذكره من ان ما قاله المص من لزوم عدم كون الكافر منعما
عليه يلزمه ايضا بادخال النار ففيه ان المص قد صرح بالتزام ذلك حيث قال ولو كان خلقه للعقاب في نار جهنم
لم يكن له عليه نعمة اصلا فان نعمة الدنيا مع عقاب الآخرة لا يعد نعمة اه فمع تصريح المص بالالتزام كيف يصح ما ذكره
الناصب من الالزام واما ما ذكره بقوله فان قال الادخال لكونه اثر الكفر اه فلا ارتباط له بما قبله من الالزام فلعله
بقول المص في هذا المقام وانما ذكره الناصب واشتغل بجوابه صرفا للعنان تامل الناظرين عما في كلام السابق
من الفساد وايقاعه في اذهانهم ان ما يرى فيه من الفساد ليس سوى ما استدركه هو بقوله فان قال الخ
واجاب عنه بقوله قلنا اه مع ان جوابه هذا مبني على الكسب المعدوم كما لا يخفى واما ما ذكر من انه لو كان الواجب
على الله تع ان ينعم الكافر وهو المفهوم من ضرورة الدين لكان الواجب اه فدليل على سوء فهمه وبعده عن مرتبة
ذوي التحصيل اذ لا يلزم من كون وجوب العلم بشيء وبداهته ناشئة من الدين ان يكون ذلك الشيء المعلوم واجبا حتى
يلزم من علمنا بداهة او وجوبا بشمول الله تع للمؤمن والكافر ان يكون واجبا عليه تع انعامه للكافر على ان القول
بوجوب ذلك على الله تع بالمعنى الذي عرفته سابقا مما لا فساد فيه واما ما ذكره من انه لو كان الانعام واجبا
على الكافر لكان الواجب عليه ان لا يدخله النار باي وصف كان الكافر اه ففيه ان المص لم يدع وجوب تعلق
كل نعمة بالكافر حتى يلزم ان لا يعذب بالنار مع كونه للنعمة قال قد علم بالضرورة من الدين انه ما من عبد الا ولله
تع عليه نعمة اه وذلك لا يستلزم شمول جميع النعماء لشيء من العباد فضلا عن الكافر ثم ما ذكره من الملازمة المدلول
عليها بقوله لو كان الواجب على الله تع ان ينعم على الكافر الواجب عليه ان لا يدخل النار باي وصف كان الكافر
غير مسلم لان هذا انما يجب ان لو لم يخلقه الله تع على الفطرة الصحيحة ولم ينعم عليه باصول النعم السابقة على
الاستحقاق والنعم اللاحقة من الالطاف المقربة لتحصيل الثواب في الآخرة وفعل فيه ما يلجئه الى فعل ما يورث
عذاب الآخرة كخلق الكفر والضلالة فيه والله تع منزه عن هذا واذا كان العبد هو المفوت بكفره لنعم الآخرة
يكون نعم الدنيا في حقه مقيدة بها فلا يلزم عدم كونه تع منعما عليه اصلا كما توهم الناصب الراسخ في العذاب
الواصب قال المص رفع الله درجته ومنها صحة وصف الله تع بانه ظالم وجائر ومفسد
لانه لا معنى للظالم الا فاعل الظلم ولا الجائر الا فاعل الجور ولا المفسد الا فاعل الفساد ولهذا لا يصح اثبات احدهما
حال نفي الآخر ولانه لما فعل العدل تسمى عادلا فكذا لو فعل الظلم يسمى ظالما ويلزم ان لا يسمى العبد ظالما ولا
سفيها لانه لم يصدر عنه شيء من هذه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت ان خالق الشيء غير
فاعله ومباشره فالفعل تارة يطلق ويراد به الخلق كما يقال الله خالق كل شيء وقد يطلق ويراد به المباشرة والاعتماد

وعلى

وعلى التقديرين فان الخالق للشيء لا يكون موصوفا بذلك الشيء الذي خلقه ان كان المخلوق من جملة الصفات كما
قدمنا فمن خلق الظلم لا يقال انه ظالم وقد ذكرنا انه لم يفرق بين هذين المعنيين ولو فرق لم يستدل بامثال
هذا انتهى اقول قد مر ان ذلك الفرق كالكسب اصطلاح منهم وان اطلاق الفعل على الكسب والمباشرة
بالمعنى الذي قصدوه لم يقع في لغة ولا قرآن ولا سنة واما ما ذكره من ان الخالق للشيء لا يكون موصوفا
بذلك الشيء الذي خلقه فهو حقيقة منع للمقدمة التي استدل المص عليها بقوله ولهذا لا يصح اثبات احدهما
نفي الآخر وبقوله ولانه لما فعل العبد يسمى عادلا فكذا لو فعل الظلم يسمى ظالما فلا يلتفت اليه وايضا يتوجه
على ما قدمناه ونزيد عليه ههنا ان نفيه لكون الخالق للشيء موصوفا بذلك الشيء مبني على ان الوصف انما
يترتب على الكسب وهو اول المسألة وبالجملة من لم يثبت عنده للصدور معنى سوى الخلق ينحصر عنده ان لا
يكون الاتصاف بالاوصاف المذكورة من جهة الخلق والمانع للخصم مكابر لا يلتفت اليه قال المص
رفع الله درجته ومنها انه يلزم المحال لانه لو كان هو الخالق للافعال فاما ان يتوقف خلقه لها على قدرنا
ودواعينا اولا والقسمان باطلان اما الاول فلانه يلزم منه عجزه تع عما يقدر عليه العبد لانه يستلزم خلاف
المذهب وهو وقوع الفعل منه والدواعي من العبد اذ لو كان من الله تع كان الجميع من فعله ولان القدر و
الدواعي من العبد اذ لو كان من الله تع كان الجميع من فعله ولان القدرة ان لا اثر لها فهو المطلوب والا كان
وجودهما كوجود لون الانسان وطوله وقصره ومن المعلوم بالضرورة انه لا مدخل للون والطول والقصر في
الافعال واذا كان هذا الفعل صادرا عنه جاز وقوع جميع الافعال المنسوبة الينا منا واما الثاني فلانه
يلزم منه ان يكون الله تع خلق تلك الافعال فينا من دون قدرنا ودواعينا حتى يوجد الكتابة والنساجة المحكمة
ان يكون عالما بهما ووقوع الكتابة ممن لا يد له ولا قلم ووقوع شرب الماء من الجائع في غاية الريان في الغاية
مع تمكنه من الاكل ويلزم تجويز ان ينقل النمل الجبال وان لا يقوى الرجل الشديد القوة على رفع تبنة وان يجوز
من الممنوع المقيد العدو وان يعجز القادر الصحيح من تحريك الانملة وفي هذا زوال الفرق بين القوي
والضعيف ومن المعلوم بالضرورة الفرق بين الزمن والصحيح انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اختار
القسم الثاني وهو ان خلقه تع للافعال لا يتوقف على دواعينا وقدرنا وما ذكر من لزوم وجدان الكتابة
بدون اليد وغيره من المحالات العادية فهي استبعادات والاستبعاد لا يقدح في الجواز العقلي نعم عادة الله
تع جرت على احداث الكتابة عند حصول اليد والقلم وان امكن حصوله وجاز حدوثه عقلا بدون اليد والقلم
ولكن هو من المحالات العادية كما مر غير مرة وما ذكر انه يلزم ان يكون القدرة والداعية اذا لم يكونا مؤثرتين في
الفعل كاللون والطول والقصر بالنسبة الى الافعال فهو ممنوع للفرق بان الفعل يقع عقيب وجود القدرة كالاحراق

الذی یقع عقیب مساس النار عادة ولا یقال لا فرق بالنسبة الی الاحراق بین النار وغیرها اذ لا یجری العادة بحدوث
الاحراق عقیب مساس الماء فکذلک لم یجر عادة الله تعالی باحداث الفعل عقیب وجود اللون بل عقیب حصول القدرة
والداعیة مع انهما غیر موثرتین انتهی **اقول** یتوجه علیه ان حاصل ما ذکره المصنف دعوی البداهة فی
امتناع وجود الکتابة ممن لا ید له ولا قلم لا مجرد الاستبعاد وما ذکره الناصب من جریان العادة تشکیک فی
البدیهی وسفسطة مبنیة علی نفی الاسباب الحقیقیة فلا یستحق الجواب وقد کشفنا النقاب عن ذلک فیما
سبق من الفصول والابواب **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها تجویز ان یکون الله تعالی جاهلا او محتاجا
تعالی الله عن ذلک لان فی الشاهد فاعل القبیح اما جاهل او محتاج مع انه لیس عندهم فاعلا فی الحقیقة فلان
یکون کذلک فی الغایب الذی هو الفاعل فی الحقیقة اولی انتهی **قال الناصب** خفضه الله اقول
قد مر ان الخالق غیر الفاعل بمعنی الکاسب والمباشر وخالق القبیح لا یلزم ان یکون جاهلا او محتاجا حیث
لا قبیح بالنسبة الیه کما فی خلقه تعالی لما هو قبیح بالنسبة الی المخلوق فلا یلزم منه جهل ولا احتیاج انتهی
اقول قد سبق ان الفاعل بمعنی الکاسب بالمعنی الذی اخترعه الاشاعرة لم یجئ فی اللغة فلا یتم
الفرق واما قوله خالق القبیح لا یلزم ان یکون جاهلا او محتاجا حیث لا قبیح بالنسبة الیه فکلام فاسد قبیح
ضرورة ان القبیح قبیح سواء صدر من الواجب او الممکن کما مر مرارا **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها انه یلزم منه الظلم لان الفعل اما ان یقع من العبد لا غیر او من الله تعالی لا غیر او منهما معا بالشرکة عقلا لا
یمکن تفرد کل منهما بالفعل ولا من واحد منهما والاول هو المطلوب والثانی یلزم منه الظلم حیث فعل الکفر وعذب
من لا اثر له فیه البتة ولا قدرة موجدة له ولا مدخل له فی الایجاد وهو ابلغ انواع الظلم والثالث یلزم منه الظلم
لانه شریک فی الفعل وکیف یعذب شریکه علی فعل فعله هو وایاه وکیف یبرئ نفسه من المواخذة مع
قدرته وسلطنته ویواخذ عبده الضعیف علی فعل فعل هو مثله وایضا یلزم منه تعجز الله تعالی ولا یتمکن من الفعل
بتمامه بل یحتاج الی الاستعانة بالعبد وایضا یلزم المطلوب وهو ان یکون للعبد تاثیر فی الفعل واذا کان
استناد اثر جاز استناد الجمیع الیه فای ضرورة تحوج الی التزام هذه المحالات فما تری لهم ضرورة الی
ذلک سوی ان ینسبوا ربهم الی هذه النقایص التی نزه الله تعالی نفسه عنها وتبرا منها انتهی **قال الناصب**
خفضه الله اقول مختار ان الفعل بمعنی الخلق یصدر من الله تعالی والعبد کاسب للفعل مباشر له ولا تاثیر لقدرته
فی الفعل قوله یلزم منه الظلم قلنا قد سبق ان الظلم لا یلزم اصلا لانه یتصرف فی ما هو ملک له والتصرف فی الملک
کیف ما شاء المالک لا یسمی ظلما ثم ان تعذیب العاصی بواسطة کونه محلا للفعل الموجب للعذاب واما قوله فما تری
لهم ضرورة الی ذلک سوی ان ینسبوا ربهم الی هذه النقایص فنقول انا اجزنا بالذی دعاهم الی تخصیص الخلق بالله

ثم وهو الهرب والفرار من الشرک الصریح الذی لزم المخالفین ممن یدعون ان العبد خالق مثل الرب وهنا فی خطر الشرک
وهم یهربون من الشرک انتهی **اقول** قد مر ان لیس فی القول بالکسب الا کسب خطیئة وان التصرف فی الملک
علی الوجه القبیح قبیح وظلم وبهذا یعلم ایضا خطاء ما ذکره من ان تعذیب العاصی بواسطة کونه محلا للفعل الموجب
للعذاب اذ لا اختیار للعبد فی المحلیة التی هو احد معانی الکسب علی رای الاشاعرة فلا وجه لاستحقاق المدح والذم
باعتبارها واما ما اجز به الناصب من الامر الداعی لاصحابه الی تخصیص الخلق بالله تعالی فلیس فیه من الصحة جزو ولا عین
ولا اثر لما مر ان الشرک ومماثلة العبد للرب فی الخالقیة انما یلزم اهل العدل لو لم یقولوا بان العباد انفسهم من مخلوقاته تعالی
وان قدرتهم وتمکینهم منه تعالی وانما یخص خلقه تعالی لمن الجواهر المکونیة والاجرام السماویة والجسام الارضیة
صنعا وابداعا اجل واعلی ما یخص العباد بخلقهم له من بعض الاعراض الذی اکثرها یلیق بالنفی والاعراض والذم والاعتراض
ولو کان مجرد مشارکة العبد مع الرب تعالی فی خلق بعض الاعراض والافعال الضعیفة موجبا للشرک المهروب عنه
لکان المشارکة فی الوجود والشیئیة والتعیین والهویة والصفات الزایدة والرویة علی مذهب الخصم موجبا للشرک
المهروب عنه فان المشارکة فی هذه المذکورات اصرح من ذلک کما لا یخفی علی المتامل **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها انه یلزم مخالفة القران العظیم والسنة المتواترة والاجماع وادلة العقل اما الکتاب فانه مملو من اسناد
الافعال الی العبید وقد تقدم بعضها وکیف یقول الله تعالی فتبارک الله احسن الخالقین ولا خالق سواه وقوله
انی لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا ثم اهتدی ولا حقیقة لهذا التخصیص البتة وقوله من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء
فعلیها لیجزی الذین اساؤا ویجزی الذین احسنوا بالحسنی لیبلوکم ایکم احسن عملا ام حسب الذین اجترحوا السیات
ان نجعلهم کالذین امنوا وعملوا الصالحات ام نجعل الذین امنوا وعملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض ام نجعل المتقین
کالفجار ولا وجود لهذه ثم کیف یامر وینهی ولا فاعل وهل هو الا کامر الجماد ونهیه وقال النبی ص اعملوا فکل میسر لما خلق
له نیة المومن خیر من عمله انما الاعمال بالنیات وانما لکل امرئ ما نوی والاجماع دل علی وجوب الرضا بقضاء الله تعالی فلو کان
الکفر بقضاء الله تعالی لوجب الرضا والرضا بالکفر حرام بالاجماع فعلمنا ان الکفر لیس من فعله تعالی فلا یکون من خلقه انتهی
قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فیما سبق اجوبة کل ما استدل به من ایات الکتاب العزیز
ثم ان کل تلک الایات معارضة بالایات الدالة علی ان جمیع الافعال بقضاء الله تعالی وقدره وایجاده وخلقه نحو والله
خلقکم وما تعملون ای عملکم والله خالق کل شیء وعمل العبد شیء فعال لما یرید وهو یرید الایمان اجماعا فیکون فعالا له
وکذا الکفر اذ لا قایل بالفصل وایضا تلک الایات معارضة بالایات المصرحة بالهدایة والضلال والختم نحو یضل
به کثیرا ویهدی به کثیرا وختم الله علی قلوبهم وعلی سمعهم وهی محمولة علی حقایقها کما هو الظاهر منها وانت تعلم ان
الظواهر اذا تعارضت لم یقبل شهادتها خصوصا فی المسایل النقلیة ووجب الرجوع الی غیرها من الدلایل العقلیة القطعیة

وقد ذكرنا فيما سبق من الكلام ما يغني في اثبات هذا المقصد واما ما استدل به على تعدد الخالقين من قوله تعالى فتبارك الله
احسن الخالقين فالمراد بالخالقين هناك ما يدعي الكافرون من الاصنام فكانه يقول لهم تبارك الله الذي هو احسن
من اصنامكم الذين تجعلونها خالقين بزعمكم فانهم لا يقدرون على خلق شيء والله يخلق مثل هذا الخلق البديع العجيب
او المراد من الخالقين المقدرين للخلق كالمصورين لا انه تعالى اثبت لنفسه شركاء في الخلق ولكن المعتزلة ومن
تابعهم يناسب حالهم ما قال تعالى واذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة واذا ذكر الذين
من دونه اذا هم يستبشرون اقول قد سبق دفع اجوبة الناصب على التفصيل الذي يرتضيه
اصحاب التحصيل فليرجع اليه واما ما ذكره من معارضة تلك الآيات بالآيات الدالة على ان جميع افعالهم تعالى بقضائه
وقدره فمردود بان الآيات التي استدل بها المصنف من قوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين ونحوها خاص والتي
استدل بها الاشاعرة عام فيجب حمل العام على الخاص كما تقرر في الاصول بان يراد من الآيات العامة ما عدا
افعال العباد فلا معارضة وايضا لما اختلفت الادلة العقلية للاشاعرة وقد تممنا الدلائل العقلية الدالة
على مذهب اهل العدل يجب حفظ ظواهر هذه الآيات لمطابقتها العقل وصرف الآيات التي تمسك بها الاشاعرة
عن ظواهرها المخالفتها اياه واما ما ذكره في تاويل قوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين فمردود بما ذكرنا من وجوب
حفظ ظاهره مع ان كلا من التاويلين الذين ذكرهما اوهن من نسج العنكبوت واسخف من تاويلات ملاحدة
الموت واما ما ذكره بقوله ولكن المعتزلة ومن تابعهم يناسب حالهم ما قال تعالى اه ففيه ان هذا خروج عن الانصاف
لانه انما يناسب حال من يسمى بالصفاتية القائلين بالصفات الزائدة المشاركة لذاته تعالى في القدم واستغنائها
عن خلق الله تعالى اياها ولا يناسب حال من يسمى باهل العدل والتوحيد لنفيهم مشاركة تلك الصفات مع الله تعالى واما المشاركة
التي توهمه الناصب من القول بخلق العباد لافعالهم فقد عرفت انه مجرد توهم لا حقيقة له اصلا قال المصنف
رفع الله درجته المطلب الحادي عشر في نسخ شبههم اعلم ان الاشاعرة احتجوا على مقالتهم بوجهين مما اقوى الوجوه عندهم
يلزم منها الخروج عن العقيدة ونحن نذكر ما قالوا ونبين دلالتهما على ما هو معلوم البطلان بالضرورة من دين النبي صلى
الاول قالوا لو كان العبد فاعلا لشيء ما بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه او لا والثاني يلزم منه الجبر لان الفاعل
الذي لا يتمكن من ترك ما يفعله موجب لا مختار كما يصدر عن النار الاحراق ولا يتمكن من تركه والاول اما ان يترجح الفعل
على الترك حال الايجاد اولا والثاني يلزم منه ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح لانهما لما استويا من كل وجه
بالنسبة الى ما في نفس الامر وبالنسبة الى القادر الموجد كان ترجيح القادر للفعل على الترك ترجيحا للمساوي
بغير مرجح فان لم ينته الى الوجوب امكن حصول المرجوح مع تحقق الرجحان وهو محال اما اولا فلامتناع وقوع حالة
التساوي فحالة المرجوحية اولى واما ثانيا فلانه مع قيد الرجحان يمكن وقوع المرجح فلنفرضه واقعا في وقت والراجح

في آخر فترجيح احد الوقتين بايجاد الراجح لا بد له من مرجح غير المرجح الاول والا لزم ترجيح احد المتساويين بغير مرجح وينتهي
الى الوجوب والا تسلسل وان امتنع وقوع الاثر الا مع الوجوب والواجب غير مقدور ونقيضه ممتنع غير مقدور
ايضا فيلزم الجبر والايجاب فلا يكون العبد مختارا الثاني ان كل ما يقع فان الله تعالى قد علم وقوعه قبل وقوعه فكل ما لم
يقع فان الله تعالى قد علم في الازل عدم وقوعه وما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع والا لم يقع لزم انقلاب
علم الله تعالى جهلا وهو محال وما علم عدمه فهو ممتنع اذ لو وقع انقلب علم الله جهلا وهو محال ايضا والواجب والممتنع
غير مقدورين للعبد فيلزم الجبر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اول ما ذكره من الدليلين للاشاعرة
قد استدل به اهل المذهب وهو دليل صحيح بجميع مقدماته كما ستراه واضحا ان شاء الله تعالى واما الثاني مما ذكره من
الدليلين فقد ذكره الامام الرازي على سبيل النقض وليس هو من دلائل الائمة الاشاعرة وقد ذكر الامام هذا النقض في
شبهة فائدة التكليف والبعثة بهذا التقرير ثم ان هذا الذي ذكروه في لزوم سقوط التكليف اذ لزم القائل بعدم
استقلال العبد في افعاله فهو لازم لهم ايضا لوجوه الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور
عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد ولا جائز الانفكاك
ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف
واخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسألة خلق الاعمال فقد لزمكم
في مسألة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا
الوجه حرفا فقد اجابه شارح المواقف كما سيرد عليك انتهى اقول الدليل الثاني ايضا مما ذكره
صاحب المواقف وشارح التجريد بعنوان الاستدلال ولم نره فيما وصل الينا من كتب فخر الدين رازي
بصورة النقض ولعله ان صح انه سماه نقضا فهو جرى منه على ما قيل من ان محصل المعارضة نقض بان
يقال لو كان دليلكم صحيحا لما صدق نقيض مدلوله لكن عندنا دليل دل على صدقه فلا يكون صحيحا وعلى هذا
فلا ينافي الاستدلال والظاهر ان الناصب لما عجز عن اتمام ذلك الدليل احتال في ذلك بتسميته نقضا لئلا يلزمه
اثبات ما يتوجه على مقدماته من المنع والنقض ومثل هذه الحيلة لا يذهب على من هو متوغل في الجهل باطراف
كلام الاقوام واما ما ذكره من ان ما لزم الاشاعرة يلزم مثله لاهل العدل في مسألة علم الله تعالى فمدفوع بما سبق
وسيجيء من ان هذا انما يلزم لو قلنا بان علمه تعالى علة للمعلومات واما اذا قلنا انه تابع له كما هو التحقيق فلا كما
لا يخفى ثم لا يذهب عليك ان الناصب ادعى ان ما يلزم الاشاعرة يلزم اهل العدل من وجوه ولم يذكر الا وجها
واحدا والظاهر انه اراد اظهار قدرته او قدرة اصحابه على ابداء الوجوه المتعددة في ذلك وان تلك الوجوه مخزونة في بطن
العلم فافهم قال المصنف رفع الله درجته والجواب عن الوجهين من حيث النقض ومن حيث المعارضة

لم يصحح ابن الحاجب ومختصره بالكلام على ... رحمه الله انه
او معارضته وقال الشارح العضد اعلم ان المقدمات منع ... بعض ...
وذلك وانقع وقد يمنع بعض الاحكام الاقتراني ... او عن ... وهي
الصورة العلامة لوجه لا ينتسب الكلام ... وهنا
كما سيتضح ... انه يرد ... الدليل ...
هو النقض ايضا فان ادلة ... عليه ... النوع المعارضة
منع مقدمات دليله ومعارضة ودليل ... عليه ... ذلك ... انتهى منه

واما النقض فنفي الاول من وجوه الاول وهو الحق ان الوجوب من حيث الداعي والارادة لا ينافي الامكان في نفس
الامر ولا يستلزم الايجاب وخروج القادر عن قدرته وعدم وقوع الفعل بها فانا نقول الفعل مقدور للعبد
يمكن وجوده منه ويمكن عدمه واذا خلص الداعي الى ايجاده وحصلت الشرايط وارتفعت الموانع وعلم القادر
خلوص المصالح الحاصلة من الفعل عن شوايب المفسدة البتة وجب من هذه الحيثية ايجاد الفعل ولا يكون ذلك
جبرا ولا ايجابا بالنسبة الى القدرة والفعل لا غير انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول هذا الوجه
يراد به الاضطرار المقابل للاختيار ومرادنا نفي الاختيار سواء كان ممكنا في نفس الامر او لا وكلما لا يتمكن من الفعل
وتركه فهو غير قادر سواء كان منشأ عدم تمكنه عدم الامكان الذاتي لفعله او عدم حصول الشرايط ووجود
الموانع فما ذكره في النقض ليس بصحيح انتهى **اقول** ما ذكره مدفوع بان نفي الاختيار على الوجه
الاعم من الاختيار قبل الفعل وبعده خروج عن البحث لان الكلام في الاختيار والقدرة قبل الفعل واما بعد
اختيار الفعل فلا يقدح وجوبه في الاختيار المتنازع فيه لما تقرر من ان الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار
ولا ينافيه والوجوب الحاصل من تحقق الدواعي والارادة الجازمة من هذا القبيل والحاصل انا نختار ان
المرجح هو الارادة وان الفعل يجب بها وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار والتمكن من الترك بالنظر الى نفس
القدرة بل يحققه واجبا بالغير لا ينافي في كونه اختياريا في نفسه وان لا يكون كحركة الجماد وهو المراد وايضا
من المقرر ان الشيء ما لم يجب لم يوجد ولا شبهة ان هذا الوجوب وجوب بالغير فلو كان منافيا للاختيار لما وجد
قادر مختار اصلا اذ حين الوجوب لا يبقى التمكن من الفعل والترك كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب في الحاشية
بقوله لما امتنع ان يكون اه فهو اعتراض مذكور في شرحي المواقف والتجريد وقد اجيب عنه بان الفعل انما
يتعلق ارادة العبد به وهو انما يحصل بعد العلم بالنفع باختياره وهذا التعلق ايضا ارادي مسبوق بتعلق
اخر متعلق بهذا التعلق وهكذا لكن هذه التعلقات امور انتزاعيه اعتبارية لا استحالة للتسلسل فيها
والحاصل انا نريد فعلا واحدا والفعل يجد بعد القابل والتفصيل ان قد صدر عنا تعلق الارادة بهذا الفعل
وتعلقها بهذا التعلق وهكذا وبالجملة الداعي وهو تعلق الارادة الجازمة على ما في الشرح القديم للتجريد
ويستفاد من كلام الشارح الجديد ايضا يوجب الفعل وحيث اخترنا ان التعلق بالاختيار لا يلزم الاضطرار
ولكونه اعتباريا لا يلزم التسلسل المحال **قال المص** رفع الله درجته الثاني يجوز ان يترجح الفعل
فيوجد به المؤثر او العدم فيعدمه ولا ينتهي الرجحان الى الوجوب على ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين فلا يلزم
الجبر ولا ترجيح من غير مرجح فوامع ذلك الرجحان لا يمتنع النقيض فلنفرض واقعا في وقت فترجيح الفعل
في وقت وجوده يفتقر الى مرجح اخر قلنا ممنوع بل الرجحان الاول كاف فلا يفتقر الى رجحان اخر انتهى **قال الناصب**

خفض

خفضه الله اقول لا يصح ان يكون المرجح في وقت ترجيح الفعل هو المرجح الاول ولا بد ان يكون هذا المرجح
غير المرجح الاول لان هذا المرجح موجود عند وقوع الفعل مثلا في وقت وقوعه ولهذا ترجح الفعل فلو
كان هذا المرجح موجودا عند عدم الفعل ولم يترجح به الفعل فلا يكون مرجحا واذا ترجح به الفعل فيكون
حكم الوقتين متساويا ويلزم خلاف المفروض لانا فرضنا ان الفعل يوجد في وقت ويعدم في الاخر فلا بد
من مرجح غير المرجح الاول ليترجح به الفعل في وقت وينتهي الى الوجوب والا يتسلسل فيتم الدليل بلا ورود
نقض انتهى **اقول** قد صرح المص بان الاول من وجوه النقض هو الحق اشارة الى ان
الوجوه الاخر ليست كذلك لكنه ذكر ذلك تعجيزا للاشاعرة وبالجملة هذا الوجه كما صرح به المص مبني
على ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين من جواز وجود الممكن بالاولية الذاتية وما ذكره الناصب في
دفعه ماخوذ من الوجوه التي ذكرها طايفة اخرى من المتكلمين والحكماء في نفي ذلك ولا يسلم شيء من ذلك
عن مناقشة كما لا يخفى على من طالع هذا المقام من شرح الجديد للتجريد وحواشيه القديمة والجديدة وكان
بعض مشايخنا رحمهم الله يبالغ في ذلك ويقول ان هذا المطلب لا يتم بالاستدلال وان المحقق قدس سره
اثبته في التجريد بدعوى البداهة حيث قال ولا يتصور الاولوية الذاتية وغفل عن ذلك الشارحون
وحملوا كلامه على ارادة الاستدلال وذكروا في تقريره ما استدل به من تقدمه من العلماء فتوجه ولم
يلزم من البيان الاحتياج الى مرجح اخر لهذا الترجيح بل انما يحتاج اليه لترجيح الوجود في بعض اوقات
المرجح الاول على الوجود في بعض اخر منها واين هذا من ذاك تامل **قال المص** رفع الله درجته
الثالث لم لا يوقعه القادر مع التساوي فان القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح
وقد ذهب اليه جماعة من المتكلمين وتمثلوا في ذلك بصور وجدانية كالجايع يحضره رغيفان متساويان
من جميع الوجوه فانه يتناول احدهما من غير مرجح ولا يمتنع من الاكل حتى يترجح لمرجح والعطشان يحضره
اناآن متساويان من جميع الوجوه والهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يسلك
احدهما ولا ينتظر حصول المرجح واذا كان هذا الحكم وجدانيا كيف يمكن الاستدلال على نقيضه الرابع ان
هذا الدليل ينافي مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لا تصلح الضدين والتمكن
من الفعل يخرج عن القدرة لعدم التمكن من الترك وان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم وجود
الضدين دفعة واحدة لان القدرة لا تتقدم على المقدور عندهم وان فرضوا للعبد قدرة موجودة حال
وجود قدرة الفعل لزمهم اما اجتماع الضدين او تقدم القدرة على الفعل فانظر الى هؤلاء القوم الذين
لا يبالون في تضاد اقوالهم وتناقضها انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول اتفق العقلاء على ان الممكن

لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا المرجح والحكم بعد تصور الطرفين اى تصور الموضوع الذى هو امكان الممكن و تصور
المحمول الذى هو معنى كونه محتاجاً الى السبب ضرورى يحكم به بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك
يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تميز الا ترى ان كفتى الميزان اذا تساويا لذاتيهما وقال قايل ترجحت احديهما
على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبى مميز وعلم بطلانه بديهة فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح
على الاخر الا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب بل الحكم مركوز فى طبايع البهايم ولهذا تراه تنفر من صوت
الخشب وما ذكره من الامثله كالجايع فى اختيار احد الرغيفين وغيره فانه لما خالف الحكم البديهى يجب ان
يكون هناك مرجح لا يعلمه الجايع والعلم بوجود المرجح من القادر غير لازم بل اللازم وجود المرجح واما
دعوى كونه وجدانيا مع اتفاق العقلاء بل فلا فر بديهى دعوى باطلة كساير دعاويه والله اعلم واما
قوله فى الوجه الرابع ان هذا الدليل بنا فى مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لا تصلح
للضدين اه فنقول فى جوابه عدم صلاحية القدرة للضدين لا يمنع صحة الاحتجاج بهذه الحجة فان المراد
الاحتجاج نفى الاختيار عن العبد واثبات ان الفعل واجب الصدور عنه وليس له التمكن من الترك وذلك
يوجب نفى الاختيار فاذا كان المذهب ان القدرة لا تصلح للضدين وبلغ الفعل حد الوجوب لوجود
المرجح الموجب لم يكن العبد قادرا على الترك فيكون موجبا مختارا وهذا هو المطلوب فكيف يقول ان كون
القدرة غير صالحة للضدين يوجب عدم صحة الاحتجاج بهذه الحجة فعلم انه من جهله وكودنته لا يفرق
بين ما هو مويد للحجة وما هو مناف لها ثم ما ذكر انهم خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم اما اجتماع
النقيضين او تقدم القدرة على الفعل فهذا شئ يخترعه من عند نفسه ثم يجعله محذورًا والاشاعرة انما
نفوا هذا المذهب وقالوا ان القدرة لا يصلح للضدين لان القدرة عندهم مع الفعل فيجب ان لا يكون صالحا
للضدين والا لزم اجتماع النقيضين انظروا معاشر المسلمين الى هذا السادق الجلى الذى اعتاد سوق الحطب
من شاطى الفرات حسبان هذا الكلام حطب يسرق كيف اتى بالدليل وجعله اعتراضا الحمد لله الذى فضحه فى
اخر الزمان واظهر جهله وتعصبه على اهل الاديان انتهى اقول نعم قد اتفق العقلاء على ذلك
لكن وجه كلام المصنف مع الاشاعرة المعزولين عن العقل وهم قد جوزوا ان يرجح القادر فعله لمجرد الارادة
بلا داع يختص بها ومثلوا بما ذكره المصنف من الامثلة الوجدانية وممن صرح بنسبة ذلك الى الشيخ الاشعرى
ايضا سيف الدين الابهرى الاشعرى فى مبحث الحسن والقبح من حاشية على شرح المختصر فليطالع اصحاب
الناصب ذلك فيها ومن العجب ان الناصب شتم القايل بذلك ولم يعلم ان ذلك الشتم يرجع الى شيخه وامامه
ولم يتميز من غاية البهت خلفه من امامه ويويد تلك النسبة الحديث الذى وضعه المحدثون من الاشاعرة في

ابى بكر

ابى بكر وهو قولهم قال رسول الله ص وضع ايمان ابو بكر فى كفة ميزان وايمان جميع الناس فى كفة اخرى فرجح الكفة
التى كان فيها ايمان ابو بكر ولا يلتفت الى ما نقل عن البهلول فى رد ذلك من انه لو صح هذا الحديث لكان فى ذلك
الميزان عين البنه لان كان افضيا مجنونا لا يصير كلامه حجة على الاشاعرة ثم من هذا القبيل ايضا قولهم
بجواز تفضيل المفضول فى باب الامامة وتصريحهم بتفضيل ابى بكر على على ع مع روايتهم عن النبى ص انه قال
لضربة على يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين اللهم الا ان يقال ان ابا بكر ليس من الثقلين بل نقول ان
تجويزهم تعذيب الله تعالى للانبياء والاولياء المطيعين واكرامه للفساق والاشرار العاصين ايضا
من باب ترجيح المرجوح كما لا يخفى فكيف يستبعد منهم تجويز الترجيح بلا مرجح فافهم وبالجملة مخالفة صريح
العقل شان الاشعرى واصحابه المعزولين عن العقل فلا وجه لاستدلال الناصب على نفى قولهم بجواز الترجيح
بلا مرجح فافهم وبالجملة مخالفة صريح العقل شان الاشعرى واصحابه المعزولين عن العقل يكون ذلك
مخالفا لاتفاق العقلاء واما ما ذكره فى جواب الوجه الرابع فمدفوع بان المصنف قدس سره لم يمنع صحة سوق
المقدمات المذكورة فى الدليل وارتباط بعضها ببعض وتحقق شرايط صورتها واستلزامها لما قصدوه
من نفى الاختيار بل اراد ان مادة المقدمة المذكورة فى الدليل بقولهم لو كان العبد فاعلا لشئ بالقدرة
والاختيار فاما ان يتمكن من تركه اولا لا يصح بناء على ما اصلوه من ان القدرة لا تصلح للضدين لا المتمكن
من الفعل على هذا الاصل لا يقدر على الترك فيخرج من ان يكون قادرا فلا يصح توصيفه بالقدرة واجراء الترديد
فيه بانه اما ان يتمكن من الترك اولا وهذا نظير ما قيل من ان على تقدير نظرية كل من التصورات والتصديقات
لا يمكن الاستدلال على بطلان نظريتها لان المستدل على الابطال ان سلم نظرية مقدمات دليله لا يحصل مطلوبه
وان ادعى بداهة بعضها فهو بنا فى التقدير والقول بان ما ذكره الناصب من الفرض والترديد يجوز ان
يكون على جهة الزام اهل العدل مخالف لما اشتهر بينهم من كون ذلك الدليل تحقيقيا ولما ذكره الناصب سابقا
من انه دليل صحيح بجميع مقدماته فتامل فعلم ان الناصب لجهله بقواعد المنطق بل لخروجه عن ذوى النطق
وملكى المعقولات لم يفرق بين فساد مادة القياس وفساد صورته ولم يفهم ان لزوم النتيجة المذكورة
انما هو لتسليم الناصب المقدمة التى ذكرها فى قياسه الفاسد وان القياس وان كان فاسد المقدمات
اذا سلمت يلزم منها قول اخر ولم يعلم ان المصنف لا يسلم بعض المقدمات لانه يسلم المقدمات ويمنع اللزوم
واما ما ذكر من ان قول المصنف انهم خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم اه شئ يخترعه من عند نفسه ثم يجعله
محذورًا ففيه ان كلام المصنف هنا مع ذكره سابقا يرجع الى بيان ترديد على الدليل المذكور ولا يلزم ان يكون كلا شقى
الترديد امرا واقعيا او مطابقا لمذهب المستدل بل يكفى فيه الفرض لان الغرض من الترديد حصر احتمالات الكلام والرد على